DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT

DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG IN DER SCHWEIZ.

VON **JOHANN SKACEL.**

Buchdruckerei Vlast in Prag. — Selbstverlag.

DAS PROBLEM
DER WILLENSFREIHEIT

DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG IN DER SCHWEIZ.

VON JOHANN SKACEL.

Buchdruckerei Vlast in Prag. — Selbstverlag.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545312_0086

Inhalts-Verzeichniss.

□ □ □

Einleitung.

ERSTES KAPITEL:

Das Freiheitsbewusstsein.

I. Indeterminismus und das Bewusstsein der Freiheit.
II. Kritik einiger Beweise der Freiheit aus dem Bewusstsein und von der Freiheit der Indifferenz.
III. Möglichkeit eines Freiheitsbewusstseins.
IV. Allgemeine Ueberzeugung von der Willensfreiheit.

ZWEITES KAPITEL:

Der metaphysische Beweis der Willensfreiheit.

I. Von dem Verhältnis zwischen der Vernunft und dem Willen.
II. Die Freiheit hat ihre Wurzel in einer Nichtbestimmtheit des Urteils.
III. Beweis der Willensfreiheit.

DRITTES KAPITEL:

Der metaphysische Determinismus.

I. Metaphysische Einwände gegen die Willensfreiheit.
II. Lösung derselben.

Schlussbetrachtung.

EINLEITUNG.

Ist der Mensch frei oder unfrei? — Diese Frage gehört heutzutage zu denjenigen Problemen, über welche am meisten geschrieben, gesprochen, gestritten wird. Jeder Philosoph muss zu dieser Frage Stellung nehmen, und diese Stellungsnahme ist charakteristisch für seine ganze Philosophie.

Du Bois-Reymond [1]) führt unter seinen sieben Welträtseln auch die Willensfreiheit an als das Rätsel aller Rätsel: „Jeden berührend, scheinbar jedem zugänglich, innig verflochten mit den Grundbedingungen der menschlichen Gesellschaft, auf das Tiefste eingreifend in die religiösen Ueberzeugungen, hat diese Frage in der Geistes- und Kulturgeschichte eine Rolle von unermesslicher Wichtigkeit gespielt, und in ihrer Behandlung spiegeln sich die Entwickelungsstadien des Menschengeistes deutlich ab.“ [2])

Den hohen praktischen Wert dieser Frage bezeichnet Windelband, [3]) indem er sagt, die Frage nach der Willensfreiheit sei keine Schulfrage, sondern eine Lebensfrage.

[1]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1882.
[2]) S. 82.
[3]) Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorles. Leipzig 1904.

So bedeutungsvoll also die Beantwortung der Frage nach der Freiheit des Menschen ist, ebenso verwickelt und schwierig ist sie: daher erklärt es sich, warum man so viele und entgegengesetzte Lösungen findet.

Die christliche Philosophie, gestützt auf ewig wahre, metaphysische Prinzipien, hat die Freiheit des Willens bewiesen; daher besteht ihre Aufgabe bloss in der Lösung der modernen Einwände gegen dieselbe und braucht auch heutzutage nicht im Wesentlichen ihre Beweise und Anschauungen von der Willensfreiheit zu modifizieren.

Wenn wir dennoch eine gewisse Verschiedenheit bei den Beweisen der Willensfreiheit sehen und wir selbst im Laufe unserer Arbeit manche indeterministische Anschauungen bekämpfen, so nähern wir uns dadurch bloss zum besseren Verständnis des metaphysischen Beweises der Willensfreiheit, wie er vom hl. Thomas aufgestellt wurde.

Im Gegensatze zu dieser Anschauung stehen die mannigfaltigen Ausführungen der Deterministen. Einerseits bekämpfen sie direkt die Willensfreiheit; sie behaupten, dass bloss die *Notwendigkeit*, nicht aber die Freiheit mit den Resultaten der modernen Wissenschaft im Einklange steht. Sie behaupten, dass die Sociologie, die Philosophie der Geschichte, die Postulate der exacten Wissenschaften der Annahme einer Willensfreiheit direkt widersprechen und darum verlangen sie einen absoluten Determinismus.

Die meisten Psychologen erklären das Freiheitsbewusstsein als eine Illusion und schreiben keine Beweiskraft demselben zu. Die Beobachtungen der

anormalen Zustände, wie der Hypnose, scheinen ihnen Recht zugeben. Sie stützen sich auf Leibnitz, Baile und Spinoza und behaupten, die Ueberzeugung der Willensfreiheit sei blosse Unkenntnis der uns bestimmenden Ursachen. Ribot versucht unsere Willensentscheidung durch das stärkste Streben (le désir le plus fort) zu erklären, die Wahl versucht man als Kampf der Bilder darzustellen; durch die stärksten objektiven (oder intellektuellen) Motive soll die Willensentscheidung zustande kommen. Hieher gehört auch die Theorie von den „idées forces" von Fouillée.

Gegen solche und ähnliche Ausführungen der Deterministen behaupten wir, dass diejenigen Beweise, welche sich auf die Erkenntnis der äusseren Phänomene stützen, niemals die Existenz einer absoluten Notwendigkeit beweisen können; wenn auch der Gang der äusseren Natur noch regelmässiger wäre, als er ist, so könnte vielleicht *das innere Leben* des Menschen eine Freiheit enthalten und von einer *absoluten* Notwendigkeit wäre keine Rede. Und dass sich aus dem inneren Leben die Freiheit nicht ausschliessen lässt, das wurde auch von vielen modernen Deterministen zugegeben.

Wenn also der Determinismus eine solide Basis für sein System aufstellen will, so muss er über die äussere und innere Erfahrung hinausgehen und beweisen, dass die Notwendigkeit nicht bloss hie und da im Universum sich befindet, sondern, dass *das ganze* Universum von ihr beherrscht wird: dies zu beweisen, heisst aber bereits *Metaphysik* betreiben.

Dieses haben auch die grössten Deterministen eingesehen, als die besten Beweise gegen die Freiheit haben sie daher die metaphysischen vorgeführt. Um die absolute Notwendigkeit zu beweisen, müsse man das ganze Universum in Betracht ziehen. Wenn nur ein einziges Atom der Freiheit einen Platz im Universum findet, so wird die Freiheit Herrscherin der ganzen Welt sein. Man muss also zeigen, dass kein Atom der Freiheit einen Platz im Universum findet, und daher muss man solche Argumente anführen, welche einen *absoluten Wert* haben.

Das hat niemand besser eingesehen als die deutschen Philosophen, welche dem modernen Monismus huldigen. Das Prinzip, das ihre Weltanschauung beherrscht oder begründet, ist das Prinzip vom zureichenden Grunde des grossen Leibnitz. Alle deterministischen Philosophiesysteme sind in seinem System inbegriffen, weil das von ihm so stark betonte Prinzip vom hinreichenden Grunde alle anderen Prinzipien enthält, aus welchen die Notwendigkeit abgeleitet wird.

Welche ist nun die Aufgabe des Indeterministen, der auf dem Standpunkte der aristotelischen Philosophie steht?

Vor allem muss er einen praecisen Begriff von der „Willensfreiheit" haben, um zu wissen, welche „Willensfreiheit" zu bekämpfen, welche zu beweisen ist. Nur die genaue Betrachtung der s. g. freien und notwendigen Willensakte kann den wahren Begriff der Willensfreiheit angeben und er lautet: [1]) „die Willensfreiheit ist wesentlich

[1]) Mercier, Psychologie II. S. 143.

die Eigenschaft, auf Grund deren der Mensch αὐθαίρετος fähig ist, sich selbst zu bestimmen nach Wahl."

Es ist klar, dass diese Definition aus dem Boden der aristotelischen Metaphysik herausgewachsen ist. Man muss die Begriffe der Substanz, des Aktes und der Potenz annehmen, die allgemeine Giltigkeit und Notwendigkeit der metaphysischen Principien, die rationelle Psychologie als Vollendung und Ergänzung der experimentalen hinstellen.

Die Willensfreiheit wird meistens psychologisch und auf der Moral begründet. Die Beweisführung wird aus dem Freiheitsbewusstsein geführt, aus dem Bewusstsein der Pflicht und Verantwortung, und aus den gefährlichen Folgen des Determinismus. — Nur die scholastischen Philosophen führen noch den metaphysischen Beweis an, aber meistens auch unvollständig und mehr als eine Erklärung der Willensfreiheit, als einen Beweis derselben.

Als grösster Beweis gilt (daher) der aus dem Freiheitsbewusstsein geführte Beweis, daher findet man ihn unter den verschiedensten Modifikationen, daher geben sich die Deterministen alle Mühe, ihn als Illusion zu beweisen.

Nun erscheint es aber, wenn das Freiheitsbewusstsein wirklich einen Beweis der Freiheit bildet, als das grösste Argument. Die Beweise aus dem Bewusstsein der Pflicht und Verantwortlichkeit, aus den Folgen des Determinismus, sind mehr oder weniger nur Konfirmationsbeweise und supponieren schon die Evidenz der Willensfreiheit.

Da wir aber der Ueberzeugung sind, dass eine direkte Erkenntnis der Willensfreiheit durch das Bewusstsein nicht existiert, so müssen wir einen anderen Beweis der Willensfreiheit suchen: und dies ist der verkannte metaphysische Beweis.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist eine psychologisch — metaphysische Frage. Daher muss man vor allen die psychischen Tätigkeiten analysieren, um die nötigen Begriffe zur metaphysischen Spekulation finden zu können. Die Willensfreiheit ist eine Tätigkeit, daher ist ihr Prinzip zu suchen. Dies ist das Strebevermögen des Menschens. Jeder Willensakt ist eine Bestimmung des Strebevermögens, welches seinen Zweck, seine Befriedigung findet. Worin besteht nun die Natur dieses Prinzips und was ist das Objekt, dessen Erreichung den Willen befriedigt?

Das Prinzip der Willensentscheidungen ist die substantielle Seele des Menschen, die durch die Fähigkeiten oder Kräfte ihre Tätigkeit ausübt. Der Wille ist das unmittelbare Prinzip der notwendigen und freien Akte; seiner Natur nach ist er ein vernünftiges Streben nach dem, was dem Menschen angenehm ist, was der Mensch als gut für sich erkannt hat. Daraus folgt, dass der Wille, das gleiche Objekt hat, wie der Intellekt: das Sein. Der Intellekt erkennt das Sein, der Wille strebt das Objekt „Sein" sich anzueignen. Weil nun der Wille und Intellekt das gleiche Objekt — Sein — haben, so folgt daraus, dass der Wille alles das anstreben kann, was von dem Intellekt als gut erkannt ist, dass er in gewissem Sinne eine unendliche Energie ist, das die ihr

adaequates, ihr bestimmendes Objekt, das Totalgut ist, die Summe aller Güter, die Totalität des Seins. Ist aber auch das partikuläre Gut Objekt des Willens, so folgt daraus, dass sich auch der Wille für dasselbe entschliesst, oder durch dasselbe bestimmt wird: Ist diese Bestimmung eine freie, d. h. eine Selbstbestimmung des Willens? Um dieses zu beantworten, müssen wir auf die specielle Natur des Willens achten: einerseits ist der Wille die bewirkende Ursache seiner Akte: daher muss er dieselbe in sich enthalten; andererseits sagt man, dass er frei ist, daher muss er auch andere Akte enthalten und auch diese hervorbringen können. Aber in allen Akten muss er von der Vernunft, von dem Vernunfturteil reguliert werden: das Urteil ist Prinzip der vernünftigen Tätigkeit, welche das Strebevermögen reguliert. Das Verhältniss zwischen dem Strebevermögen und dem Intellekt, ihre Beziehung zum Objekte müssen in solcher Weise erklärt werden, dass die Vernunftprinzipien unversehrt bleiben, ja mit Hilfe und auf Grund derselben muss die ganze Frage gelöst werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch der Plan der ganzen Arbeit. Da wir unmöglich alle Punkte der Frage über die Willensfreiheit berücksichtigen können und da als die wichtigsten den Indeterministen das Freiheitsbewusstsein, den Deterministen das Causalgesetz erscheinen, so wollen wir zuerst das Freiheitsbewusstsein einer Kritik unterziehen; dann versuchen wir die Willensfreiheit durch den metaphysischen Beweis zu begründen; die Lösung des metaphysischen Deter-

minismus wird diesen Beweis noch mehr erklären.

Die Schriften, welche sich mit dieser Frage beschäftigen, die wir zu Rate gezogen und zum grössten Teil auch zu Zitaten benützten, sind folgende:

Alibert: La psychologie thomiste et les théories modernes. Paris 1890.
Boutroux: De la contingence des lois de la nature. Paris 1874.
Beck: Die Willensfreiheit. Gladbach. 1910.
Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1890.
Du Bois Reymond: Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig. 1882.
Farges: La liberté et le devoir. Paris. 1902.
Feldner: Die Willensfreiheit. Graz. 1890.
Fonsegrive: Essai sur le libre arbitre. Paris. 1896.
Fouillée: La liberté et le déterminisme. Paris. 1884.
Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda. 1907.
Goudin.-Roux-Lavergne: Philosophia. Paris. 1886.
Hagemann-Dyroff: Psychologie. Freiburg. 1905.
Huber: Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster. 1908.
Lagrange G.: Intellectualisme et liberté. Kain. 1908
Mach: Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn. 1894.
Mercier: La psychologie. Louvain. 1908.
Naville: Le libre arbitre. Paris. 1890.
Noel: La conscience du libre arbitre. Louvain. 1890.
Piat: La liberté. Paris. 1894.
Paulsen: System der Ethik. 4 Auflage Berlin 1896.

Renouvier: Science de la morale, 1860; les principes de la nature, 1864.
Ribot: Les maladies de la volonté. Paris. 1884.
Renard: Má-li člověk svobodnou vůli. Náchod. 1910.
Seitz: Willensfreiheit u. moderner psychologischer Determinismus. Köln. 1894.
Sertillanges: St. Thomas d'Aquin. Paris. 1910.
Schopenhauer: Ueber die vielfache Wurzel des Satzes vom Grunde; Ueber die Freiheit des Willens.
Thomas Aq.: Summa theologica; Quaest. disp. de veritate, de malo.
Vorges, de: Les ressorts de la volonté. Paris. 1902.
Windelband: Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Leipzig. 1904.
Wundt: Physiologische Psychologie. Leipzig. 1902.
Verweyen: Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg. 1909.

Erstes Kapitel.

Freiheitsbewusstsein.

I. In fast allen philosophischen Handbüchern, die auf dem indeterministischen Standpunkte stehen, finden wir als Beweis der Willensfreiheit das s. g. „argumentum ex conscientia, ex consensu generis humani, ex sensu communi.“ Man begnügt sich mit der blossen Anführung dieses Beweises ohne jede nähere Erklärung über den Sinn und die Beweiskraft desselben.

Bloss Card. Mercier[1]) gibt eine ausführliche Analyse dieses Beweises in der Lösung des Einwandes von St. Mill, und auch Gutberlet[2]) polemisiert sehr ausführlich mit den Gegner dieses Beweises.

Wir sind der Ueberzeugung, dass unser Bewusstsein die Willensfreiheit nicht unmittelbar bezeugen kann, folglich haben wir nicht im strengen Sinne des Wortes das Freiheitsbewusstsein.

Jeder Mensch ist zwar überzeugt von seiner Willensfreiheit und diese Ueberzeugung ist keine

[1]) Psychologie. II. p. 104.
[2]) Willensfreiheit. S. 31.

Illusion, keine Täuschung, wie die Deterministen beweisen möchten; aber sie darf nicht mit dem Freiheitsbewusstsein verwechselt werden — das nicht existiert, und sie hat nicht eine demonstrative Beweiskraft.

Es ist klar, dass wir uns durch diese Behauptung zu allen heutzutage angenommenen indeterministischen Beweisführungen in Gegensatz setzen: vor allen geraten wir in Konflikt mit denjenigen scholastischen Indeterministen, welche wie z. B. Monaco, Donat usw. — bloss das Freiheitsbewusstsein als einzigen Beweis der Willensfreiheit anführen und den metaphysischen als einen Bestätigungsbeweis betrachten; dann widersprechen wir denjenigen Indeterministen, welche — wie Gonzales, Liberatore, Zigliara u. s. w., — beide Beweise gleichstellen; endlich geben wir dadurch denjenigen Deterministen Recht, welche entweder das *Freiheitsbewusstsein* direkt bekämpfen oder demselben keinen Wert zuschreiben.

Wenn wir aber unsere Behauptung rechtfertigen, so wird daraus folgen, dass die Willensfreiheit bloss durch den *metaphysischen Beweis* demonstriert werden kann, folglich, dass ein Indeterminist nur dann die Freiheit *beweisen* und den Determinismus zurückweisen kann, wenn er auf dem Standpunkte *der aristotelisch-thomistischen Philosophie steht,* da nur diese Philosophie den metaphysischen Beweis der Willensfreiheit möglich macht.

Für unseren Standpunkt spricht zuerst die Beweisführung des Begründers der christlichen Philosophie, nämlich Thomas von Aquino, und der besten Thomisten, dann die Kritik der Be-

weise der Willensfreiheit aus dem Bewusstsein und endlich eine genaue Untersuchung der Natur des Bewusstseins.

Wir haben diejenige Stellen untersucht, wo Thomas diese Frage ex professo behandelt. Das Resultat ist folgendes: In seiner Summa theologica, Pars I. qu. 83., ar. 1., stellt er die Frage, „utrum homo sit liberi arbitrii?" Er antwortet affirmativ und sagt „alioquin frustra essent consilia, exhortationes . . . " — Aber, dass er diese Tatsachen nicht als demonstrativen Beweis annimt — und wohl wird dieser s. g. „moralische Beweis" von keinem Indeterministen als demonstrativer Beweis angenommen — das folgt daraus, dass er den metaphysischen Beweis anführt, wodurch die Willensfreiheit klar („ad cujus evidentiam . . .") bewiesen wird.

Der hl. Thomas also führt nicht nur nicht das Freiheitsbewusstsein als einen „Beweis" der Freiheit an, ja er spricht nicht einmal von einem Bewusstsein der Freiheit, was er leicht tun könnte da er den „moralischen Beweis" anführt,der doch nach der Meinung aller Indeterministen bloss ein Bestätigungsbeweis ist.

In Quaest disp., De veritate qu. 27. a 1., legt er sich dieselbe Frage vor: „utrum homo sit liberi arbitrii?" Ausser dem Glauben, welcher uns an die Willensfreiheit indirekt zu glauben verpflichtet (meritum — demeritum), zwingen uns zur Annahme der Willensfreiheit „manifesta indicia, quibus apparet hominem unum eligere, et aliud refutare": aber, ob er von bloss äusseren Indizien spricht oder auch von inneren, und ob er zu diesen

inneren Indizien auch das Bewusstsein rechnet, darüber sagt er gar nichts: wohl aber gibt er „evidentem rationem“, d. h. den metaphysischen Beweis, als Begründung der Freiheit.

Dieses Stillschweigen des Aquinaten über den Beweis aus dem Bewusstsein wirft ein sonderbares Licht auf die Anhänger des Thomas, die oft grösseres Gewicht auf das Bewusstsein legen, als auf den einzigen Beweis des Aquinaten, den *metaphysischen* Beweis.

Was sollen wir dazu sagen, wenn auch diejenigen, welche doch Thomisten sein wollen, wie z. B. Mgr. Farges[1]), den hl. Thomas und Aristoteles ausdrücklich als Anhänger des Beweises aus dem Bewusstsein der Freiheit anführen?

Wenn wir die philosophischen Schriften derjenigen Scholastiker durchlesen, welche treu zum hl. Thomas und zu seinen Prinzipien stehen, so finden wir nirgends den Beweis der Willensfreiheit aus dem Bewusstsein. So z. B. Goudin, der doch einer der besten thomistischen Metaphysiker ist, und der sehr ausführlich und gründlich die Frage nach der Willensfreiheit behandelt, weiss nichts von dem Freiheitsbewusstsein.[2])

Wenn wir doch bei einigen neueren Thomisten, z. B Zigliara, diesen Beweis finden, so lässt sich dies dadurch erklären, dass zu ihrer Zeit die scholastische Philosophie auch in Italien durch die Philosophie von Wolff beeinflusst wurde, welche auch von einigen Thomisten ein wenig befolgt wurde.

[1]) Cf. Goudin-Roux, philosophia III. qu. 2

[2]) La liberté et le devoir p. 54.

Wir können also ruhig behaupten, dass die thomistische Philosophie als solche das Freiheitsbewusstsein als einen Beweis der Willensfreiheit *nicht* anführt.

II. Unterwerfen wir jetzt einer Kritik die Beweise aus dem Bewusstsein, wie sie von den Indeterministen gewöhnlich angeführt werden. — Den grössten Wert auf einen solchen Beweis legt vor allem Gutberlet in seinem Buche „die Willensfreiheit und ihre Gegner" und ihm haben wir die meisten indeterministischen Anschauungen entlehnt, denen wir übrigens nicht folgen.

Die Willensfreiheit, so sagen die Indeterministen, ist eine evidente Wahrheit. Es gibt nämlich gewisse Kardinal Punkte, die Jedem, auch dem Ungebildeten, mit der strahlendsten Evidenz sich als Tatsachen, als unumstössliche Wahrheiten aufdrängen. Er kann also ohne Mühe die Unhaltbarkeit einer Philosophie durch dieses allgemeine Kriterium beurteilen: absurd muss sein, was evident absurde Voraussetzungen fordert, als absurd in sich ohne eingehende Prüfung erweist sich, was mit Wahrheiten, die auch dem gemeinsten Verstande ohne weiteren Beweis unleugbar erscheinen, in Widerspruch steht. Als eine solche Wahrheit muss auch die Freiheit des menschlichen Willens angenommen werden. Jedem legt sein eigenes Bewusstsein ein so unmittelbares und unverdächtiges Zeugnis von seiner Willensfreiheit ab, das ganze Tun und Lassen der Menschheit setzt die Ueberzeugung von der Freiheit so unwiderleglich voraus, dass er sich durch das

laute Geschrei des Determinismus nicht braucht einschüchtern zu lassen.

Wir machen zu dieser Behauptung folgende Bemerkung: wenn es wahr wäre, dass die Willensfreiheit eine evidente Wahrheit ist, warum versucht man immer und immer durch verschiedene Beweise sie zu beleuchten? Wenn jemand die Existenz der Sonne bezweifeln würde, dann würden wir nicht versuchen ihm deren Existenz zu beweisen, sondern wir würden denken, dass er ein unvernünftiger Mensch sei

Uebrigens nehmen wir an, was er vom „allgemeinen Kriterium" sagt: aber wir verneinen, dass unser eigenes *Bewusstsein* uns die Willensfreiheit *beweist*: wir haben nicht das Bewusstsein der Willensfreiheit, folglich können wir nicht die Willensfreiheit aus dem Bewusstsein beweisen.

Die Indeterministen sagen: [1]) Wir können unser Bewusstsein vor, in und nach der Willensentscheidung beobachten.

Vor einer Entscheidung bieten sich uns mehrere Möglichkeiten mit verschiedenen Motiven zu handeln dar. Das klare Bewusstsein, dass wir zu keiner derselben determiniert sind, veranlasst uns, zu überlegen, nach Motiven für eine oder die andere uns umzusehen u. s. w. Die ganze, manchmal recht lange Vorbereitung auf die Entscheidung wird von dem Bewusstsein getragen, dass wir nicht determiniert sind: ja die Ueberlegung und Beratung mit uns selbst wäre schon gar nicht möglich, wenn wir keine Wahlfreiheit besässen.

[1]) Gutberlet l. c. p. 33.

Denn dann müssten wir ruhig zusehen und abwarten, was für Vorstellungen uns in den Sinn kommen, wir könnten nur dem Gange der Association und Gefühle uns hingeben: eingreifen in den psychischen Mechanismus könnten wir nicht.

Wenn wir sodann eine Entscheidung treffen, haben wir während des Aktes selbst die klarste Erkenntnis von der Freiheit derselben, so klar wie das Bewusstsein von unseren Vorstellungen, von unserer Existenz. Wir unterscheiden diese freien Entscheidungen recht wohl von notwendigen Akten des Willens. Wenn wir nicht überlegen könnten, so kommt ein unfreiwilliger Willensakt zustande, das Denken erfolgt vielfach mit Notwendigkeit. Warum stehen also die einen Akte als notwendige vor unserem Bewusstsein, die andern als freie, wenn die einen wie die anderen durch den vorausgehenden Seelenzustand und durch ihre Objekte determiniert sind?

Nach der Willensentscheidung haben wir das klare Bewusstsein, dass wir uns auch anders entscheiden konnten, und zum schlagendsten Beweise für die Richtigkeit dieses Gefühls können wir die getroffene Wahl umstossen und die andere Möglichkeit ergreifen. Wir sind unwiderstehlich genötigt, die freie Entscheidung unserer *eigensten* Wahl zuzuschreiben, wir machen uns verantwortlich für die Güte oder Schlechtigkeit der Wahl, wir müssen uns derob selbst loben oder tadeln.

Diesen Ausführungen können wir nicht beistimmen. Denn dann wäre eine Ueberlegung gar nicht möglich, wenn wir keine Wahlfreiheit besässen. Aber wir sind uns der Ueberlegung be-

wusst — also auch der Wahlfreiheit. Zur Ueberlegung soll uns das Bewusstsein treiben, dass wir von keinem Motive determiniert sind.

Dagegen scheint es uns, dass jeder Mensch, sei er Determinist oder Indeterminist, vor wichtigen Entscheidungen überlegt und erwägt — nicht darum, weil er das Bewusstsein hat, von keinem Motive determiniert zu sein, sondern einfach darum, weil er ja ein *vernünftiger* Mensch ist. — Ein Determinist wird nicht daraus schliessen, dass er frei ist: durch die Ueberlegung findet er, was jetzt zu tun ist, und damit findet er ein den Willen bestimmendes Motiv. Also die *Ueberlegung* an sich ist kein Beweis der Freiheit und sagen wir zugleich, auch nicht der Bestimmung, sondern bloss, dass eine *vernünftige* Entscheidung zustande gekommen ist.

Vor der Entscheidung können wir daher nicht das Bewusstsein der Freiheit haben.

Man sagt, dass wir *während* der Entscheidung das Bewusstsein der Freiheit haben. Dies ist aber nicht richtig. Wir haben das Bewusstsein, dass mehrere Vorstellungen uns zu einer Entscheidung antreiben; wir haben das Bewusstsein einer Entscheidung, d. h. des Aktes, und wir unterscheiden zwischen freiwilligen und notwendigen Akten. Aber wir haben nicht das Bewusstsein, dass unser Wille, unsere Macht der Grund sei, dass wir diesem und nicht einem anderen Motiv folgen.

Diesen Ausführungen können wir nicht beistimmen und zwar aus mehreren Gründen.

Wir sind uns bewusst, dass dieser oder jener Willensakt ein freiwilliger oder notwendiger sei:

aber die Potenz, der Grund der Willensentscheidung gehört nicht in das Gebiet des Bewusstseins — wie wir bald auseinander setzen werden.

Was das „Gefühl der Freiheit" betrifft nach der Willensentscheidung, so kann man nicht dessen Richtigkeit dadurch nachweisen, dass man die getroffene Wahl umstossen und die andere Möglichkeit ergreifen kann: man müsste nämlich wieder einen Grund dieses neuen Entschlusses haben: und dieser Grund ist nichts anderes, als das Streben „unsere Wahlfreiheit" zu zeigen. Ob dieser Grund unseren Willen, wie vorher ein anderer ihn bestimmt hat oder ob wir wie im ersten Falle frei waren — darüber sagt uns unser Bewusstsein gar nichts.

Es ist richtig, dass unser Wollen die Ursache unseres Aktes ist — aber wir sehen nicht, oder wir sind nicht bewusst *der Freiheit des Wollens*: es handelt sich um die Wahlfreiheit und nicht um die Freiheit des Aktes; auch die Deterministen behaupten, dass „Ich" die Ursache unserer Willensakte ist — und dennoch verwerfen sie die Wahlfreiheit.

Es scheint also, dass die angeführten Beweise der Freiheit aus dem Bewusstsein nicht allzu grosse Beweiskraft besitzen.

Manche Indeterministen, besonders diejenigen, welche so hartnäckig die Freiheit aus dem Bewusstsein beweisen wollen, verwechseln die Wahlfreiheit mit der Freiheit der Indifferenz „libertas indifferentiae" im Sinne der „libertas aequilibrii".

Nach ihnen ist die Freiheit nicht eine Eigenschaft des Willens und der *Vernunft*, son-

dern bloss des Willens: und weil der Mensch nach ihrer Meinung das Bewusstsein hat „ich kann wollen, was ich will," so glauben sie das Bewusstsein der Wahlfreiheit oder besser gesagt, die Freiheit der Indifferenz zu haben.

Dagegen behaupten wir, dass es keine Freiheit der Indifferenz gibt, und wenn die Deterministen eine solche „Freiheit" zurückweisen, so haben sie vollständig recht.

Die Molinisten, und nach ihnen einige Kartesianer wie auch Reid behaupten, dass der menschliche Wille sich frei für etwas entscheiden kann, auch in dem Falle, wenn die Motive der Entscheidung gleich sind, oder wenn es überhaupt keine Motive gibt. Suarez sagt ganz ausdrücklich[1]): „Si judicet intellectus hoc medium esset utile vel eligibile, etiamsi simul aliud esset utile, potest voluntas unum eligere neque est necesse, ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio". — Wir werden später die Gelegenheit haben, uns mit dieser Behauptung näher zu beschäftigen: jetzt wollen wir nur bloss zeigen, dass es eine solche Freiheit nicht gibt.

Gutberlet gibt sogar ein Beispiel einer solcher Freiheit.[2])

Manchmal sind uns zwei Handlungen ganz gleich begehrenswert oder, sagen wir besser, ganz gleich indifferent: weil wir aber handeln müssen, ziehen wir die eine der andern vor. Wir können auf einem Spaziergange diesen oder jenen Weg

[1]) Suarez, Disp. Metaph. 19, Sect. 6. § 11.
[2]) l. c. p. 25.

einschlagen, keiner hat vor dem andern etwas voraus, wie z. B. verschiedene Pfade auf einer Promenade: wir wählen einen, weil wir überhaupt wählen müssen. Wollte der Determinist die Ausflucht ergreifen, es könne uns doch ein geheimer Vorzug des einen Weges angezogen haben, so ist das gegen das klarste Bewusstsein und wird handgreiflich dadurch widerlegt, dass wir dernach, wenn wir wollen, sogleich die Wahl rückgänglich machen und den anderen Pfad betreten können.

Der erste Grund, warum wir nicht eine solche „Freiheit" annehmen, besteht darin, dass jeder freie Willensakt ein menschlicher Akt ist, der in *der Vernunft* und im Willen seinen Grund hat; wenn der Mensch als solcher sich für etwas entscheidet, sei es in wichtigen oder in kleineren Dingen, wenn er als *vernünftiger* Mensch handelt, so muss er sich für dasjenige entscheiden, was ihm als besser erscheint.

Es wäre keine vernünftige, also keine freie Wahl, wenn der Mensch ohne Grund sich für etwas entscheiden würde.

Ausserdem ist zu sagen, dass, wenn auch zwei Motive objektiv genommen ganz gleich sind wie z. B. zwei Wege auf einem Spaziergange, der Mensch sich immer *nach Wahl* entscheidet, wenn er vernünftig handelt: und dann muss ihm der gewählte Weg besser erscheinen als der andere, sonst wäre keine Wahl möglich. Die Willensentscheidung muss immer motiviert werden, denn „nihil volitum nisi praecognitum." — Dass die Aenderung der Wahl keinen Beweis der Freiheit bildet, wurde schon oben gesagt. — Ueber die „gleiche Möglichkeit" beider

Teile der Alternative schreibt Fonsegrive[1]) folgendes:

Si la possibilité de chacun des deux membres de l'alternative est égale, leur facilité est très inégale, les biens qui leur sont associés sont très inégaux et dès lors, s'il est vrai de dire qu'il y a une indifférence théorétique, il ne saurait y avoir d' indifférence pratique. Cela ne semble arriver que lorsque, une fin étant choisie et voulue, il se présente plusieurs moyens qui paraissent également y conduire."

Es gibt also keine Freiheit der Indifferenz; man kann überhaupt nicht aus dem Bewusstsein die Existenz der menschlichen Freiheit beweisen.

St. Mill[2]) formulierte einen Einvand, der uns als stärkster gegen das Freiheitsbewusstsein zu sein scheint. Das Bewusstsein der Freiheit zu haben bedeutet, das Bewusstsein haben — ehe man gehandelt hat — ich hätte auch anders wählen können. Aber es ist unmöglich dieses Bewusstsein zu haben. Das Bewusstsein sagt mir, was ich tue, oder was ich empfinde, aber, was ich fähig bin zu tun, fällt nicht unter mein Bewusstsein.

Manche Philosophen, auch von den hervorragendsten, bemerken nicht diese Schwierigkeit oder wenigstens versuchen es nicht, sich näher mit ihr zu beschäftigen.

Descartes sagt: „La liberté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons."[3]) Bossuet reduziert die Beweise der Wahl-

[1]) l. c. p. 131.
[2]) Examen de la philosophie d'Hamilton. 26.
[3]) Principes I. 39.

freiheit auf die Evidenz des Bewusstseins und die Erfahrung auf die des Schlusses und die Evidenz der Offenbarung.[1])

Erst bei Maine de Biran finden wir eine Conception dieses Beweises, welche in das Problem passt. „L'idée de liberté, sagt er, prise dans sa source réelle, n'est autre chose que le sentiment même de notre activité, ou de ce pouvoir d'agir, de créer l'effort, constitutif du moi.“[2])

Seine Theorie wurde von Cousin, Jouffroy, Rabier angenommen. Auch Piat ist derselben Meinung: „Il existe un effort électif, qui est libre. Il existe également un effort attentionnel, qui ne l'est pas moins.“[3])

Alle diese Anschauungen von dem Bewusstsein oder dem Gefühl der Freiheit werden durch den Einwand von St. Mill zurückgewiesen, und wenn wir uns streng an den Begriff „des Bewusstseins“, und auf die Aufgabe, die dem Bewusstsein zukommt, halten, so müssen wir dem St. Mill recht geben.

Eine Widerlegung dieses Einwandes versucht Noel. Eine minuziöse Betrachtung der Willensentscheidungen berechtigte ihn zu behaupten, dass, wenn sich der Wille für eines von mehreren Objekten entscheidet, er durchaus nicht bloss passiv sich zu anderen, nicht gewählten, verhält: er behält eine gewisse Anhänglichkeit zu ihnen — vélléité — welche das initiale Stadium des Willens bildet, und diese „demi-Aktivität“ wird zugleich mit der freien Ent-

[1]) Connaissance de Dieu. I. 18.
[2]) Fondements de la psychologie I. p. 285.
[3]) La Liberté. II, Le Problème, p. 22.

scheidung das Objekt des Bewusstseins. Daher gibt er folgende Antwort auf den angeführten Einwand: hier herrscht Verwirrung. Wie Fouillée bemerkt, nehmen wir nicht nur eine vollendete Entscheidung wahr; wir bemerken auch unvollständige Entscheidungen, Neigungen zum Handeln, Vorstellungen von halb ausgeführten Bewegungen. Nun sind aber die Neigungen schon mehr als Vermögen: sie bilden Akte, aber unvollständige Akte, denen die letzte Vollendung fehlt. Diese ersten Akte bilden eine mittlere Stufe zwischen dem reinen Vermögen und dem bestimmten Akte. Mein Wille ist also nicht mehr bloss ein Vermögen, er ist im Akte; er kann Gegenstand der Erfahrung sein.

Diese Antwort vermindert vielleicht die Schwierigkeit, aber sie beseitigt dieselbe nicht, wie Alibert dargelegt hat.[1])

Wenn ich in meinem Willen jene Neigungen, jene unvollständige Akte, jene Anfänge von Akten bemerke, denen die letzte Vollendung fehlt, so bin ich nur frei, insoweit es von mir abhängig ist, sie zu ergänzen, die Willensregungen in unbedingte Bestimmtheiten umzuwandeln. Bewusstsein meiner Freiheit haben, heisst also, das Gefühl einer Kraft haben, welche zum Teil angewandt ist, zum Teil noch anwendbar ist, welche den Akt begonnen, aber ihn nicht vollendet, welche ihre Anwendung noch nicht gefunden hat, welche sich noch zurückhält, als reines Vermögen.

Card. Mercier gibt eine ausführliche Widerlegung des Einwandes. Einerseits habe ich, —

[1]) Psychologie thomiste, p 307.

sagt er. — das Bewusstsein von Akten, welche unwiderstehlich aus meinem Willen hervorgehen: ich gebe mir Rechenschaft darüber, dass der Grund, der sie hervorruft, für sich allein bestimmend ist.

Andererseits habe ich das Bewusstsein von Akten, zu welchen ein Beweggrund mich antreibt, ohne mich von vorneherein zu denselben zu bestimmen, und welche dennoch einen Augenblick später bestimmt gewollt sind. Ich vergleiche die Anreizung des ersten Augenblickes mit dem bestimmten Wollen des folgenden Zeitpunktes: ich sehe, dass die erstere sich nicht deckt mit der letzteren: das letztere ist die Anreizung und noch etwas anderes dazu, das aus meinem Willen erfliessend die Anreizung in Bestimmtheit verwandelt. Ich habe also das Bewusstsein, dass die Bestimmtheit des freien Willens in letzter Instanz das Werk meines Willens ist. Daher habe ich auch das Bewusstsein, frei zu sein, so lange, als das Wollen sich verlängert, weil in jedem Augenblicke der Dauer seines Werdens ich in mir die handelnde Kraft entdecke, ohne welche der Akt nicht werden würde.

Nach diesem bezeugt uns also das Bewusstsein die Freiheit, weil es uns die Natur des Wollens zeigt, ihre Ursache, das Verhältnis des Aktes.

In dieser Antwort stützt sich Mercier nicht bloss auf das Bewusstsein, sondern er „räsoniert": seine Schlussfolgerung ist folglich nicht eine Konstatierung der Willensfreiheit, ein Beweis aus dem Bewusstsein, sondern ein aus der Vernunft entnommener Beweis der Willensfreiheit. Vielleicht ist der Einwand gelöst, wie er von Mill aufgefasst wird:

aber nicht in dem Sinne, der ihm nach streng philosophischer Auffassung des Bewusstseins zukommt, wie wir bald hören werden.

III. Bis jetzt haben wir unsere Stellungsnahme zu dem „Freiheitsbewusstsein" durch die Autorität einiger Philosophen und durch die Kritik der Beweise aus dem Bewusstsein gerechtfertigt: zu gleichem Resultate führt uns die Betrachtung der Natur des Bewusstseins selbst.

Geben wir zuerst eine genaue Antwort auf die Frage: was ist das Bewusstsein und worin besteht sein Objekt?

Leider behandelt der hl. Thomas diese Frage nicht ausführlich. Aber aus dem, was er an einigen Stellen, so z. B. I. 87, 1. sagt, können wir Folgendes schliessen: Er unterscheidet zwei Stufen in der Erkenntnis der Seele, eine bezieht sich auf ihre Existenz, eine andere auf die Natur. „Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo percepit se ipsam et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio."

Zigliara, der übrigens auch den Beweis der Freiheit aus dem Bewusstsein annimmt, gibt eine richtige Erklärung von der Natur und den Objekten des Bewusstseins.

Zum erstenmal spricht er vom Bewusstsein in der Logik,[1]) wo er von der „idea directa und

[1]) Zigliara, Ed. 14. Vol. I. Logica p. 39.

idea reflexa" spricht. Dort sagt er . . . reflexionem exerceri posse tum in objectum ideae intuitivae, tum in objectum ideae abstractivae. Quod si objectum istud recogitatum sit aliquid a subjecto cogitante distinctum, reflexio dicitur ontologica et etiam simpliciter recogitatio; si autem reflexio attingat ipsos actus subjecti cogitantis ut sentire, intelligere, velle, dicitur reflexio psychologica seu subjectiva, et apud recentiores communiter vocatur *conscientia*. Attamen conscientia non est nisi pars, ut ita dicam, reflexionis psychologicae, qua reflexione psychologica mens scrutatur naturam suorum actuum et ipsam conscientiam; haec autem tota exclusive est in attestanda existentia actuali affectionum animi nostri."

Noch ausführlicher behandelt er das Bewusstsein in der Kriteriologie. S. 217.

Zuerst gibt er eine Definition des Bewusstseins: „Facultas, qua anima nostra proprias affectiones percipit, dicitur conscientia a conscire, quasi secum scire." Dann gibt er einen Unterschied zwischen dem intellectiven und sensitiven Bewusstsein: „Conscientia intellectiva nobis ratione utentibus propria est aliisque substantiis spiritualibus; at conscientia sensitiva non solum nobis, sed etiam brutis saltem perfectioribus omnino convenit." Was bildet den Gegenstand des Bewusstseins? . . . „Conscientiae testimonium extra ambitum internarum affectionum animae nostrae non excurrit: *non dicit neque dicere potest quaenam sit natura, quae causa, quae relationes affectionum quas experimur*: haec enim omnia investigare et definire officium est rationis; sed *unice* praedictas affecti-

ones, ut *facta quaedam actualiter existentia in nobis testatur*. Et hoc sedulo notandum est, ne conscientiae officium ultra suos limites extendatur."

Dieselbe Anschauung hat er auch in der Psychologie, wo er ex professo über die Wahlfreiheit spricht. In der Thesis von der Erkenntnis sagt er nämlich S. 268 . . . „nam conscientia circa *facta* interna animi nostri directe versatur, non circa factorum rationes."

Derselben Meinung ist z. B. auch Mgr. Farges, der das Bewusstsein definiert als „ea operatio (intellectualis) quae testatur mentis operationes spirituales et praesentes." — Auch er sagt, dass das Bewusstsein weder die Natur der Seele berührt wie die Kartesianer und Vacherot wollen — denn diese kann man bloss durch Schlüsse erkennen: es erkennt nicht die äussere Welt — dies ist Objekt des Gemeinsinnes; auch nicht alle Seelenzustände . . . „On peut penser sans savoir que l'on pense. Un fait psychique n'est donc pas nécessairement un état de conscience, quoiqu'il soit toujours un état d'âme."[1])

Aus allem diesem können wir Folgendes schliessen: Das Bewusstsein ist diejenige Quelle der Erkenntnis, welche in der Vernunft begründet ist, sie ist ja eine besondere Tätigkeit der Vernunft, dessen Aktivität in der Konstatierung besteht, dass gewisse Akte oder Tätigkeiten gegenwärtig in dem psychischen Leben sich vollziehen.

In seiner „Psychologie expérimentale", p. 181, sagt Alibert sich auf hl. Thomas stützend: „Ce

[1]) Farges. Psychologie 258.

qui se montre ne se démontre pas. Lorsque je souffre d'un mal de dents, je n'ai pas besoin, pour le prouver, d'un laborieux raisonnement. je le sens." — Wenn wir das Bewusstsein der Willensfreiheit hätten, dann würden wir dieselbe nicht beweisen — die Frage wäre leicht gelöst.

Wenn die Willensfreiheit ein Akt wäre, oder, wenn sie das Strebevermögen selbst wäre. so könnten wir ihre Existenz konstatieren; wen sie eine Eigenschaft des Aktes wäre, so würde sie zugleich mit dem Akte konstatiert. Die Willensfreiheit aber besteht in der Beziehung zwischen dem Akte und seiner Ursache Die Willensfreiheit befindet sich weder im Akte selbst, noch in seiner Ursache: sie befindet sich im Werden des Aktes, in der Beziehung zwischen dem Willen und dem Willensakte; man kann auf ihre Existenz schliessen, man kann ihre Existenz metaphysisch beweisen: aber man kann nicht das Bewusstsein der Freiheit haben: „non dicit (conscientia) neque dicere potest, quaenam sit *natura*, quae causa, quae *relationes* affectionum quas experimur."

Wenn wir uns also streng auf die philosophische Terminologie halten wollen, wenn wir wirklich das Problem der Willensfreiheit *philosophisch* lösen wollen, müssen wir sagen, wir besitzen nicht und wir können auch nicht das *Freiheitsbewusstsein* besitzen.

Jetzt kommen wir zu einer Schwierigkeit:

Manche derjenigen Indeterministen, welche an dem Beweise der Willensfreiheit aus dem Bewusstsein festhalten, sind überzeugt, dass alle anderen Beweise — ja sogar der metaphysische Beweis —

bloss Erklärungs — oder Bestätigungsbeweise sind.

Diejenige Indeterministen, welche keinen Wert auf das Freiheitsbewusstsein legen und bloss metaphysisch die menschliche Willensfreiheit zu beweisen suchen, würden sich ganz bestimmt als freie Menschen betrachten auch in dem Falle, wenn ihr metaphysischer Beweis als nichtig zurückgewiesen würde.

Und die Deterministen, die jeden Beweis der Willensfreiheit zurückweisen, die keine Freiheit annehmen, handeln doch im praktischen Leben so, als ob sie frei wären: ihre Theorie stimmt nicht mit der Praxis überein.

Alle Menschen ohne Ausnahme — auch diejenigen, die ihrer religiösen Ueberzeugung nach dem absoluten Fatalismus huldigen, können nicht der Ueberzeugung, dass sie frei sind, los werden.

Woher kommt diese Ueberzeugung? Ist sie auch objektiv begründet, ist sie keine subjektive Illusion?

IV. Hier berühren wir die Frage, nach den allgemeinen, *die Natur* aller Menschen begleitenden Ueberzeugungen.

Wir müssen bei dem Beweise der Willensfreiheit — besonders bei der Benützung der ersten Prinzipien — diese wichtige Frage vorher lösen, daher wollen wir uns länger bei ihr aufhalten.

Jouffroy[1]) sagt in seinen „Mélanges philosophiques“ : „Tout le monde entend par sens commun un certain nombre de principes ou de notions

[1]) Jouffroy, Mélanges philosophiques. 1833, p. 47.

évidentes par elles-mêmes, ou tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite: et riens n'est plus vrai que cette idée. Mais ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement des notions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie. Comment dirigerions nous notre conduite, de quels jugements serions nous capables si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être et la réalité du néant: si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience et concevons avec notre raison: si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences: de l'auteur de toutes choses et de sa nature? Que serait le flambeau de l'intelligence et comment irait la société humaine s'il y avait même l'ombre du doute dans les notions que nous possédons sur la plupart de ces points? Le sens commun est une philosophie intérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences indépendamment de toute recherche scientifique."

Der allgemeine Sinn oder die spontane Ueberzeugung gibt uns die Auskunft über die grössten Fragen, sei es der Metaphysik, oder Ethik oder der Religion: es ist wahr, dass diese Erkenntniss konfus ist: aber sie ist sicher und sie genügt vollständig für das praktische Leben.

Es gibt in neuester Zeit eine gewisse Philosophie, welche ganz sonderbare Anschauung von

dem „sens commun“ besitzt: man kann die Arbeiten, z. B. die eines Le Roy lesen, und man wird finden, dass die „Philosophie nouvelle“ sich nicht mit der Rechtfertigung des „sens commun“ beschäftigt: sie hält ihn nicht für den Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtungen: wenn sie also zu einer Conclusion gelangt, welche mit der allgemeinen Ueberzeugung in Konflikt steht, so muss man den allgemeinen Sinn als Illusion bezeichnen oder der allgemeinen Ueberzeugung nur einen „nominalen Wert“ — wie die mittelalterliche Nominalisten — zuschreiben: niemals aber einen realen Wert. Die aristotelische Philosophie nimmt die allgemeine Ueberzeugung als Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation, also die Behauptungen des „sens commun“ sind Tatsachen. Hören wir, wie der obengenannte Scholastiker Zigliara darüber schreibt: „Inesse hominibus judicia quaedam, quorum veritas semper, ubique et ab omnibus retinetur, negabit nemo qui ipsius humanae naturae aliquantulam experientiam habet: cujusmodi sunt judicia: Deus existit; parentes sunt honorandi: parentes diligunt filios: aliaque hujusmodi. Quorum judiciorum principium non studium est, non reflexio, non ipsius vitae experientia: haec enim media non omnibus communia sunt: sed natura ipsa rationalis, quae singulis inest, dicenda est. Haec naturae rationalis inclinatio ad quaedam judicia admittenda dicitur sensus naturae communis. Et sicut instinctus animalium ratione expertium ad necessaria vitae determinatur, et ad ea quae facile obtinentur, ita de nostro sensu naturae dicendum est: nempe sensus iste de ne-

cessariis ad vitam animalem et rationalem ducendam vel saltem initiandam, exclusive est; et insuper circa faciliora exercetur; quia ardua ac difficilia scitu neque necessaria sunt, neque cuique accessibilia."[1])

Alle philosophischen Probleme, welche für das Leben notwendig sind, finden sich in den Antworten des „sens commun"; aber auch diejenigen Wahrheiten, welche in die Religion und überhaupt zum Verhältnis des Menschen zu Gott gehören, finden sich bei allen ohne Ausnahme; Mgr. Le Roy, welcher lange Zeit bei den unkultivierten Völkern lebte, machte diesbezüglich interessante Beobachtungen.[2])

Die Willensfreiheit ist eine der Tatsachen, welche von dem „allgemeinen Sinn" bezeugt werden.

Ohne solche Ueberzeugungen wäre das praktische Leben unmöglich, der Mensch könnte sich nicht in der Welt orientieren; seine vernünftige Natur verlangt, dass ihm eine solche Erkenntnis vom Schöpfer eingegossen sei.

Ohne diese Ueberzeugung wäre die höchste Wissenschaft, die Philosophie, nicht möglich. Der menschliche Geist sucht aus natürlichem Drange die Ursache aller Erscheinungen, sucht die Lösung des Lebensproblems; aber, ohne den allgemeinen Sinn wäre das Philosophieren nicht möglich. Die Natur stellt dem Menschen Probleme und er muss sie lösen. —

Wenn wir die traditionelle Definition der Philosophie psychologisch wiedergeben wollen, so ist

[1]) l. c. Logica ed. 14. p. 257.
[2]) Cf. Le Roy. La religion des primitifs.

die Philosophie diejenige Wissenschaft, welche alles dasjenige, was von den Menschen ohne jedes Bedenken angenommen wird, in Zweifel zieht und nachher versucht, durch Vernuftgründe die Zweifel zu lösen und dadurch die Wahrheiten „des allgemeinen" Sinnes wissenschaftlich zu begründen.

Selbstverständlich darf die Lösung weder die Behauptung des allgemeinen Sinnes aufheben, noch den anderen Wahrheiten, besonders den ersten Prinzipien widersprechen.

Durch den allgemeinen Sinn (sens commun) wird sozusagen die Thesis aufgestellt; durch die metaphysischen Beweise muss jetzt die Thesis begründet werden und die Zweifel, welche entweder aus der Natur der aufgestellten Wahrheit oder aus ihrer Beziehung zu anderen Wahrheiten entstehen, beseitigt werden: denn durch die Aufstellung der Thesis durch das Zeugnis des allgemeinen Sinnes wird noch kein Beweis geliefert.

Jeder Mensch behauptet, er sei frei; also die Willensfreiheit ist eine Wahrheit, die vom allgemeinen Sinne bezeugt wird — aber noch nicht bewiesen.

Auch sind nicht dadurch alle Bedenken aufgehoben, welche diese Behauptung mit sich bringt.

Denn wenn mein Wille frei ist, so muss er von fremden Einflüssen unabhängig sein; und doch — „nihil volitum, nisi praecognitum", — also muss mein Wille irgendwie vom Intellekt bestimmt werden.

Oder: wenn der Wille frei ist, wenn er sich unabhängig entscheiden kann, so steht er gewiss höher als andere Fähigkeiten des Menschen, höher

als der Intellekt: aber das verneinen die Thomisten: wie werden wir also ihre These mit der Willensfreiheit in Einklang bringen?

Und nähert man sich nicht mit der Behauptung, der Wille sei frei, denjenigen Philosophen, welche den freien Willensakt als eine Aufhebung des Prinzips vom hinreichenden Grunde ansehen? Und wie bringt man die Willensfreiheit in Einklang mit dem Causalgesetze?

Diese Bedenken, welche übrigens bloss bei philosophisch Geschulten vorkommen, sind nicht imstande, die Sicherheit über unsere Willensfreiheit zu zerstören.

Wenn wir einen gewöhnlichen, vernünftigen Menschen beweisen wollten, er sei nicht frei, er wird uns auslachen: eine solche Behauptung widerstrebt seiner Ueberzeugung.

Ein deterministischer Philosoph wird wohl diese Ueberzeugung bestreiten, für eine Illusion ansehen — aber doch in der Praxis sich nach derselben richten. Ein indeterministischer Philosoph wird bei dieser Tatsache nicht stehen bleiben: er wird nach der Lösung der Einwände streben, er wird durch *philosophische Beweise* dieselben zu beweisen und zu erklären suchen.

Dann muss er zur Methaphysik greifen: man muss mit Hilfe der notwendigen, unveränderlichen Gesetzte nachweisen, dass der Mensch eine Willensfreiheit annehmen muss, dass die Ueberzeugung von der Freiheit vollständig richtig sei.

Wir stimmen also einerseits mit den Indeterministen überein, dass die Willensfreiheit eine *Tatsache* ist: aber wir behaupten gegen sie, dass

wir kein *Freiheitsbewusstsein* haben, folglich dass wir die Willensfreiheit nicht mit dem Beweise aus dem Bewusstsein, sondern nur metaphysisch beweisen können.

Wir alle, auch die Deterministen, haben die die Ueberzeugung, frei zu sein; Sache des Deterministen ist es, seine Behauptung — die Negation der Willensfreiheit — mit der Tatsache in Uebereinstimmung zu bringen.

Diese Tatsache wird auch von den Indeterministen verschiedenartig interpretiert: aber dieselbe als ein Freiheitsbewusstsein anführen und einen „Beweis aus dem Bewusstsein" formu ieren, scheint uns aus oben angegebenen Gründen nicht richtig.

Wir sagen mit dem hl. Thomas: Es ist eine Tatsache, dass der Mensch die Willensfreiheit besitzt: und das beweisen wir durch ein metaphysisches Argument.

Zweites Kapitel.

Der metaphysische Beweis der Willensfreiheit.

I. Da wir einerseits die Tatsache der Willensfreiheit nicht aus dem Bewusstsein beweisen können, weil es kein Freiheitsbewusstsein gibt, und andererseits der s. g. moralische Beweis, wie auch viele andere, mehr Konfirmationsbeweise sind, so müssen wir die Tatsache der Willensfreiheit durch einen *metaphysischen* Beweis begründen.

Leider ist dieser Beweis auch von manchen christlichen Philosophen ignoriert und verkannt; der Grund liegt darin, dass er ausser einer gründlichen Kenntnis der Philosophie auch speciell das Verständnis der *thomistischen* Philosophie supponiert.

Sonderbarerweise behaupten einige Philosophen, die gerade in der Frage nach der Willensfreiheit sich hervortaten, dass es unmöglich ist, die Willensfreiheit durch einen syllogistischen Beweis zu begründen. „Démontrer par syllogisme que la

liberté est nécesssaire, ce serait la nier du même coup![1])

Ob dieses auch von dem thomistischen Beweise der Willensfreiheit gilt, werden wir schon sehen.

Der erste Grund, warum wir in der modernen — auch christlichen — Philosophie entweder keinen metaphysischen Beweis oder nur einen unrichtig formulierten und daher leicht zurückweisbaren vorfinden, ist der, dass man die scholastische Einteilung der Seelenkräfte und das Verhältnis zwischen dem Willen und Intellekt nicht richtig auffast.

Die alte Psychologie nannte die Fähigkeit der Seele, die reiche Manigfaltigkeit der verschiedenen Tätigkeiten hervorzubringen, die Seelenvermögen.

Die Annahme getrennter Elemente d. h. verschiedener Vermögen des seelischen Lebens ist aber auch heute noch unvermeidlich: denn sie wird allein den Tatsachen gerecht und die Reduction aller seelischen Vorgänge auf *eine* psychische Funktion erweist sich als unmöglich.

Die Einteilung der seelischen Kräfte beruht auf der Denknotwendigkeit.[2])

Die spezifisch verschiedenen Bewusstseinsvorgänge haben ihren immanenten Realgrund in den Kräften der Seele selbst. Wären nun diese Kräfte von der gleichen spezifischen Natur, so könnten sie unmöglich in der Seele spezifisch verschiedene Inhalte erzeugen. Sie werden freilich irgend wie durch die qualitativ verschiedenen Gehirnreize in

[1]) Renouvier cité par Fonsegrive l. c. 1. éd. p. 180, 454.
[2]) Geyser, Psychologie S. 34.

ihrer Tätigkeit determiniert. Allein, eben diese ihre Determinierung durch spezifisch verschiedene Formen wären unmöglich, wenn nicht ihre eigene Natur in entsprechender Proportionalität spezifisch verschieden wäre: Daher ist die Annahme spezifisch verschiedener Sinnesenergien der Seele und überhaupt so vieler spezifischer Grundenergien, als es seelische Vorgänge von ursprünglicher und absoluter Verschiedenheit gibt, eine Denknotwendigkeit. Diese spezifischen Grundenergien der Seele oder diese angeborenen, spezifisch gerichteten Entwicklungstendenzen der seelischen Tätigkeit pflegen Potenzen oder Vermögen genannt zu werden.

Die Annahme der Seelenvermögen ist die logische Konsequenz aus der Annahme der seelischen Aktivität. Wer bei der Seele gegenüber den Bewusstseinsphänomenen nur ein passives Verhalten annimmt, braucht zur Erklärung desselben keine Vermögen anzunehmen. Wer aber einsieht, dass es die seelische Aktivität ist, welche die Inhalte des Bewustseins produziert, der muss auch der Seele die dazu erforderliche reale Kraft oder Energie zugestehen. Und wenn nun die Leistungen der seelischen Aktivität von einander spezifisch differieren, dann fordert alle Logik, dass man auch eine spezifische Verschiedenheit der realen Energien annimmt auf welchen diese Leistugen beruhen. Die Zahl dieser realen Vermögen wächst darum doch nicht ins Unbegrenzte.

Bei Aristoteles hat die Classifikation der Seelen-Vermögen in der Unterscheidung einer erkennenden und bewegenden Seele, bei Thomas

von Aquino in der Entgegensetzung einer erkennenden und strebenden Seele ihre scharfe Fassung gefunden. Da auf das Begehren das Erkenen folgt und der Mensch eine sinnliche und eine Vernunfterkenntnis besitzt, so unterscheidet man zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Begehren oder Willen. Wie jedes Begehren oder Streben in irgend einer Erkenntnis des begehrenden begründet ist, so findet der Wille seine Wurzel in dem Intellekt. „Voluntas consequitur intellectum."[1])

Zahlreich sind die modernen Psychologen, welche die seelischen Tatsachen in drei Gattungen unterbringen: Vorstellungen. Bewegungen. Gefühle: darnach sollen die Seelenkräfte sein: der Verstand, der Wille, das Gefühl.

Diese Einteilung scheint unrichtig: besonders darum, weil die Gefühle nicht einem besonderen Vermögen oder einer besonderen Art von Vermögen angehören, neben den erkennenden und strebenden Vermögen. Die Gefühle sind Regungen des Wollens, das sich nach einem Gute hin-oder von einem Uebel abwendet. Die Empfindungen der Lust oder Unlust rühren her von der Erfassung jener dem emptindenden Subjekte widerfahrenden Anziehung oder Zurückstossung.

„Le plus grand nombre des philosophes modernes, schreibt Lagrange.[2]) depuis Kant et les éclectiques,après avoir adopté la classification des facultés due à l' influence de J. J. Rousseau (intelligence, sensibilité, volonté), se refusent à identifier l' appétit raisonnable et la volonté et reprochent

[1]) S. Th. P. I. qu. 19 ar. 1.
[2]) Intellectualisme et Liberté, Kain 1908 p. 14.

vivement à Platon, à Aristote et à Leibniz de les avoir confondus. La principale raison sur laquelle ils s' appuient, c' est que si la volonté se confond avec l' appétit raisonnable, c' en est fait de la liberté, et tout appétit est nécessaire . . . la notion moderne de la volonté supprime au contraire le principe de solution du problème du libre-arbitre et empêche de voir dans la liberté une conséquence de la raison".

Die Seelenvermögen als Potenzen haben eine notwendige Beziehung zu ihrem Objekte. Der Verstand hat notwendig das Wahre, der Wille notwendig das Gute zum Gegenstand. — Es liegt ferner in jeder Potenz der Drang, sich zu betätigen; es gehört zur Natur des Verstandes und Willens, dass sie erkennen und wollen. Der Wille ist also von Natur aus determiniert zum Wollen und zwar zum Wollen des „Guten". Dies gilt aber nicht im konkreten, sondern nur im universalen Sinne. Jedes Wesen strebt nach dem, was ihm gut ist, aber nur der Mensch strebt nach einem universalen Gut. Die unbewussten Dinge werden nach dem hingetrieben, was ihnen gut ist Auch beim Tiere sind Güter das Objekt von Wünschen, die durch ein Urteil der Sinne geleitet werden: solche Güter heissen *sinnliche* Güter.

„Das Tier schätzt, beurteilt gewisse Dinge als ihm zuträglich und strebt nach ihnen hin; andere als ihm schädlich und entfernt sich von denselben; aber seine Aufmerksamkeit wird ganz gefesselt durch die konkrete Wirklichkeit; das Tier ist unfähig, diese zu beherrschen und gesondert von ihr zu betrachten, was die Güte derjenigen

Dinge ausmacht, die es gut findet; was die Mangelhaftigkeit der Dinge ausmacht, die es schlecht findet. Diese *abstrakte* Betrachtung ist nur dem Menschen eigen: Die Liebe zum Guten ist dem menschlichen Willen eigen. Das formale Objekt des vernünftigen Wollens ist *das Gut als solches* d. h. dasjenige, *auf Grund dessen die Dinge der Liebe würdig sind*".[1])

Sobald die Vernunft abstrahiert hat, verallgemeinert sie. Ausser und über den besonderen Gütern erfasst sie also ein ideales Gut, welches in sich alles vereinigen soll, was es von zerstreutem Guten in den einzelnen Gütern gibt. Dieses Ideal, die vollkommene Zusammenfassung der endlichen Güter nennt man gewöhnlich das *allgemeine, universale Gut.*

Der menschliche Wille ist nicht determiniert zu diesem oder jenem Akt, sondern nur zum Wollen überhaupt; ebenso ist nicht dieses oder jenes Gut sein notwendiges Objekt, sondern das Gute im allgemeinen, das bonum universale. Der Universalität, der Idee des Guten, auf welche der Wille gerichtet ist, entspricht in der realen Ordnung nur das unendliche Gut. Da das höchste und vollkommenste Gut zugleich unsere Glückseligkeit ist, so kann man auch sagen: Der Mensch will notwendig seine Glückseligkeit. „Necesse es quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo,"[2]) sagt der hl. Thomas. — Gegen das Gut, welches den Willen

[1]) Mércier-Habrich, Psychologie II. 98.
[2]) P. I. qu. 82 a. 1.

vollkommen befriedigt, kann der Mensch sich nicht indifferent verhalten, er muss es wollen. Das Wollen des absoluten Gutes ist voluntarium, sed non liberum.

Dieses naturnotwendige Streben nach der Glückseligkeit liegt allen Willensakten in gewissem Sinne zugrunde: im Wollen der Einzelgüter will der Mensch implicite das universalle Gut. Das gilt auch dann, wenn das begehrte Objekt an sich etvas Böses ist; denn auch dieses wird nur sub ratione boni erstrebt. Das Böse als solches, das in gar keiner Weise etvas Begehrenswertes darbietet, kann nicht Gegenstand des Willens sein. Das Gute, das im Bösen gesucht wird, ist die Befriedigung des Egoismus in seinen verschiedenen Formen, und wenn es auch nur die Befriedigung des Eigensinnes wäre. „Malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum.“ [1])

Der Mensch findet auf Erden das universale Gut, oder seine vollkommene Glückseligkeit nirgends verwirklicht; er findet nur Teilgüter, die bald einen grösseren, bald einen geringeren Teil von der notwendig gewollten Glückseligkeit enthalten; und die Indeterministen behaupten, in dem Wollen der Teilgüter sei der Mensch frei, dagegen sagen die Deterministen, dass auch die Teilgüter notwendig vom Menschen gewollt sind.

Wenn sich der menschliche Wille für die Teilgüter entscheidet, so muss er notwendigerweise das universale Gut, die Glückseligkeit wollen, die

[1]) I.—II. qu. 3 a. 3. ad 1.

sich in den einzelnen Gütern teilweise befindet. — Er könnte nicht aktuell — in actu — die Teilgüter wollen, wenn er nicht aktuell die Glückseligkeit will, da die Teilgüter „media ad finem“ sind. „Voluntas non secundum idem movet et movetur: unde nec secundum idem est in actu et in potentia: sed in quantum vult actu finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.“ [1])

Wenn sich der Wille für ein Gut entscheidet, das ihm der Intellekt vorlegt, so ist dieser Willensakt „der zweite Akt“, der einen vorhergehenden supponiert — die „volitio prima“. Damit der Wille in Tätigkeit gesetzt würde — (volitiones secundae) dazu genügt es nicht, dass der Mensch den Zweck seiner Tätigkeit erkennt, und also der Wille eine *Zweckursache* hat, die ihn zur Tätigkeit antreibt; der Wille muss noch eine bewirkende, *bewegende* Ursache haben. die ihn aktualisiert — volitio prima: und diese den Willen bewegende Ursache ist der Auctor der Natur. Nur dann braucht man nicht den Uebergang des Willens von dem Wollen des allgemeinen Gutes zum Wollen des partikulären Gutes als einen unbegründeten und selbstständigen „transitus de potentia ad actum“ ansehen.

Manche Philosophen nehmen diese Doctrin nicht an und denken, der Wille wird in Tätigkeit gesetzt bloss durch das Vorstellen des Gutes, durch die Zweckursache. So sagt z. B. Fonsegrive:[1]) „L'homme pense la fin de son action, et cette pensée donne le branle à toutes les autres pensées et

[1]) I.—II. qu. 27 a. 1. ad 1.
[2]) l. c. p. 119.

aux mouvements qui en sont la suite.“ — Aber man muss sagen, dass die einzelnen Entscheidungen des Willens für die Teilgüter verlangen, dass der Wille schon aktualisiert ist und zwar nicht nur durch die Zweckursache — allgemeine Idee des Guten, sondern auch durch eine bewirkende oder bewegende Ursache — durch die Bewegung „des ersten Bewegers“ zum Zwecke. Dadurch wird der Wille actualisiert.

Darüber sagt Goudin:[1]) „Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur; quippe ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii, sic ex una volitione alia pullulat, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniae, qua res voluptuosa committi possit. — Prima volitio est, quae ex alia non pullulat, sed ex qua ceterae oriuntur: et hoc vel simpliciter et in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primo experitur . . . De his omnibus primis volitionibus perpetuo et constantissime docet D. Thomas, quod licet vitaliter producantur a voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet et applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Auctore suo, scilicet Deo; qui instinctus non est tantum physica praemotio, qua omnis causa ad omnes et singulos actus applicatur a Deo, sed aliqua motio longe specialior, quae sibi actum ita vindicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.“

Man stellt sich oft den Intellekt und den Willen als zwei selbstständige Dinge vor und eine der-

[1]) Goudin, Toma III. 83.

selben beeinflusst die andere. Dem ist aber nicht so. Intellekt und Wille sind quasi zwei Instrumente eines und desselben Menschen, die sich gegenseitig vervollständigen. Der Mensch ist derjenige, der sich zum Handeln oder Nicht-Handeln entschliesst. Er strebt notwendigerweise nach der Glückseligkeit, die er durch partikuläre Akte oder Entscheidungen erreichen will. Er beurteilt, ob es ihm gut oder nicht gut wäre, zu handeln oder nicht zu handeln und darnach entschliesst er sich. — In diesem Sinne ist es also zu verstehen, was wir bis jetzt vom Verhältnis zwischen Intellekt und Willen gesagt haben und noch sagen werden.

II Wie der Verstand nur durch eine evindent sichere Wahrheit zur Anerkennung derselben genötigt ist, im Übrigen aber mehr oder weniger Meinungsfreiheit besitzt, so wird auch der Wille nur durch ein solches Gut zum Wollen determiniert, das in jeder Hinsicht als notwendig für die eigene Glückseligkeit *erkannt wird.* Ohne die Erkenntnis kann keine vernünftige Entscheidung zustande kommen — denn „voluntas sequitur intellectum, nihil volitum nisi praecognitum." Dieses verlangt die Natur des Willens, der ohne Erkenntniss quasi Stoff ohne Form ist. — Die Thomisten behaupten, dass unmittelbar vor der Entscheidung des Willens „das lezte praktische Urteil" vorangehen muss — daher „radix totius libertatis est in ratione constituta."

Das Wollen folgt auf ein Urteil; man will nur, was man als gut beurteilt hat. Im Gegenteil

übt auch alles, was als gut beurteilt wird, unfehlbar einen Reiz auf den Willen aus, erzeugt eine Neigung in demselben. Daher kann der Wille frei sein, wenn das Urteil es ist.

Und weil frei sinnverwandt ist mit nichtbestimmt, so ist die Möglichkeit der Willensfreiheit bedingt durch die Nichtbestimmtheit des Urteils.

„In der That, die psychologische Freiheit wird gewöhnlich „liberum arbitrium" — freier Schiedsspruch, — d. h. freies Urteil genannt." „Tota ratio libertatis," sagt der hl. Thomas de veritate q. 22. art. 2., ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et ideo si judicium cognitivae virtutis non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus ejus erit in potestate ejus et per consequens nec motus vel operatio absolute."

Wie der Intellekt selbst bestimmt wird, darüber sprechen wir ausführlich später.

Hier sehen wir wieder, was wir schon früher gesagt haben, dass in der intellektualistischen Philosophie, die treu bleibt ihren Prinzipien, von einer „libertas indifferentiae" nicht die Rede sein kann.

Nachdem wir von dem Verhältnisse beider Potenzen das nötigste gesagt haben, wollen wir uns jetzt speziell mit dem Intellekt, d. h. mit dem praktischen Urteil näher beschäftigen. Der Grund ist leicht zu erraten, denn das Urteil ist das Tätigkeitsprinzip. Zuerst sprechen wir von der Nichtbestimmtheit des Urteiles und nachher von der Bestimmung desselben.

Vor allem müssen wir also feststellen, ob das letzte praktische Urteil wirklich unbestimmt ist.

Es handelt sich uns offenbar um das Urteil, das sich auf die Willensakte bezieht, sei es die Betätigung, sei es die Tätigkeit des Willens. Durch das Urteil wird der Vorzug oder Nachteil des Handelns oder Nicht-Handelns, die Güte oder Mangelhaftigkeit eines Objektes mit dem verglichen, was der Wille will, was sein spezifisches Objekt bildet. Es wird zu einer Art des Syllogismus, dessen Konklusion die Regel für das Verhalten des Willens sein sollte. Der Intellekt soll durch sein Urteil, den genügenden Grund aufdecken, warum der Wille handeln oder nicht handeln soll, warum er sich für dieses oder jenes Objekt entscheiden soll. — Bilden wir einen solchen Syllogismus.

Dasjenige, was gut ist, was mir konform ist, ist das, was ich will. — Dieser Satz ist der Major des praktischen Syllogismus. Wie man sieht, enthält er den natürlichen Willen, den natürlichen Trieb nach dem, was gut ist.

Der Minor lautet: dieser Akt, dieses partikuläre Objekt ist das, was gut ist, was mir konform ist. Man sieht, dass in diesem Satze, der Vergleich zwischen dem, was gut ist, und dem partikulären Objekt gemacht wird; sie werden als gleich gestellt.

Endlich folgt der Schluss: also dieser Akt, dieses partikuläre Objekt soll gewollt werden.

Sowohl der Minor wie auch die Konklusion sind *unbestimmt.*

Betrachten wir zuerst den Minor dieses praktischen Syllogismus: mit welchem Rechte wird dieser

Akt, das partikuläre Gut, als gleich dem absoluten Gute gegenübergestellt? Nur in dem Falle, dass dieses Objekt die absolute Güte enthält. Wann wird aber dieser Fall eintreten? Wann wird ein konkreter Willensakt ein absolut Gutes, ein unendliches Objekt erfassen? Nur dann, wenn der Intellekt die Glückseligkeit selbst, den Inbegriff alles dessen, was Gut ist, sehen wird, nur in diesem Falle wird das absolute Gut, nach dem der Wille naturnotwendig strebt, dem Willen den Weg zeigen. Wenn es sich aber nicht um die Glückseligkeit selbst handelt, sondern um ein zeitliches, partikuläres Gut, so kann der Intellekt dieses Objekt nicht dem, was gut ist, gleichstellen; er bleibt *unbestimmt*.

Er sieht zwar, dass dieses Objekt eine gewisse Güte enthält, aber er sieht auch seine Mangelhaftigkeit.

Der Schluss bleibt auch unbestimmt: das partikuläre Objekt kann begehrt werden, insofern es an einer gewissen Güte partizipiert, es kann aber auch nicht begehrt werden, da es mangelhaft ist.

Diese Unbestimmtheit des Urteiles ist aber keineswegs ein Zeichen einer Unvollkommenheit des Urteiles: im Gegenteil, sie ist die Folge der Vollkommenheit der höheren Erkenntnistätigkeit über die sinnliche.

Betrachten wir nämlich die sinnliche Erkenntnistätigkeit, so ist dieselbe, eben weil sie bloss auf Sinnliche geht, wesentlich an leibliche Organe, nämlich an das Gehirn und an die Sinnesorgane gebunden; denn nur durch die Vermittlung körperlicher Organe können wir ja zur Erkenntnis körperlicher, sinnlicher Dinge gelangen.

Dagegen ist die höhere Erkenntnistätigkeit, die Erkenntnistätigkeit der Vernunft, welche wir das Denken nennen, von der Art, dass sie wesentlich ohne leibliche Organe, also auch ohne das Gehirn sich vollzieht. Sie ist nicht durch ein leibliches Organ innerlich mitbedingt, sie ist eine überorganische, immaterielle Tätigkeit. Dies erklärt sich besonders aus dem Grunde, dass wir durch das Denken das Allgemeine, das Universale erkennen. Wäre das Denken wesentlich an ein individuelles, leibliches Organ gebunden, so müsste es notwendig, ebenso wie der Sinn, auf das Individuelle beschränkt bleiben, weil ein individuelles Organ nur wiederum zum Individuellen in Proportion stehen kann. Eine Erkenntnis des Allgemeinen wäre unmöglich.

Daraus aber, dass der Mensch eine höhere Erkenntniskraft besitzt, folgt, dass er sein eigenes Urteil beurteilen kann, über seinen eigenen Akt reflektieren kann, was eine Eigenschaft der Vernunft ist.

Daraus, dass er das Allgemeine erkennt, folgt, dass er eine Norm besitzt, mit der er dasjenige vergleichen kann, was er hic et nunc beurteilt.

Nun ist aber das Streben durch das Urteil dirigiert.

Wenn es sich also um solche Wesen handelt, die bloss sinnliche Erkenntnis besitzen, wie z. B. die Tiere, so wird sein Streben nach der sinnlichen Erkenntnis dirigiert. Das sinnliche Erkenntnis des Tieres erkennt zwar gewisse Dinge als seinem Wesen zuträglich, und strebt nach ihnen hin, andere als ihm schädlich und entfernt sich von denselben, aber seine Aufmerksamkeit wird ganz gefesselt

durch die konkrete Wirklichkeit: das Tier ist unfähig, diese zu beherrschen und gesondert von ihr zu betrachten, was die Güte derjeniger Dinge ausmacht die es gut findet; was die Mangelhaftigkeit der Dinge ausmacht, die es schlecht findet; es hat nicht die Erkenntnis der Güte. Sein Urteil wird also ganz gefesselt durch das ihm vorgestellte sinnliche Gut.

Nicht so aber der Mensch, der das Allgemeine erkennt und sein Urteil beurteilen kann. Er wird die partikulären Güter mit dem, was gut an sich ist, vergleichen, und da kein partikuläres Gut den Inbegriff aller Güte enthält, so wird er nie ein partikuläres Gut dem absoluten gleich stellen. Je schärfer der Intellekt ist; je mehr die Erkenntniskraft beim Menschen entwickelt ist, desto besser wird er die Mangelhaftigkelt der Objekte erkennen, die Disproportion zwischen ihnen und dem Gute an sich, desto mehr wird sein Urteil unbestimmt.

Wo liegt aber der letzte Grund der Nichtbestimmung des Urteiles? Warum kann nicht der Intellekt aus sich selbst das Objekt des Willens bestimmen? Er liegt in der absoluten Allgemeinheit des Wi lensobjektes oder in der Kapazität des Willens. Die äusseren Umstände, die inneren, subjektiven Dispositionen sind unfähig das letzte praktische Urteil zu bestimmen: es ist besser handeln, wollen als nicht handeln. Das Handeln hat seine Vorzüge aber auch seine Mängel, und dasgleiche gilt vom Nichthandeln: der Intellekt steht vor zwei Zwecken, welche unter gewisser Hinsicht nicht gut sind; es sind zwar zwei verschiedene Güter, aber, wenn sie mit dem, was

Gut ist, mit dem absoluten Gute verglichen verden, so sind sie sich gleich, denn sie stehen in gleicher Entfernung von dem Unendlichen. Der Intellekt kann unter keinen Umständen diesen Uebergang, vom Unendlichen zum Endlichen zustande bringen, kein Prinzip kann diese unendliche Distanz überbrücken.

Nehmen wir als Beispiel einen Menschen der zwischen zwei Gütern, einem bonum honestum und einem sinnlichen Gut ist Wenn er sich in denselben Umständen befindet, so kann er einmal urteilen, dass das bonum honestum zu wählen sei oder, dass er überhaupt nicht handeln kann, für keins von Beiden sich zu entscheiden braucht. Sein praktisches Urteil bleibt unbestimmt, auch venn er von Umständen beeinf usst wird. Ohne Zweifel behauptet der Intellekt, durch sein spe kulativ praktisches Urteil, dass das ehrenhafte Gut höher steht, als das bloss sinnliche, er kann sich auch durch seine guten Gewohnheiten zu dem ehrenhaften Gute neigen; aber, wenn es sich hic et nunc um die Betätigung des partikulären Aktes handelt, durch welchen man sich für das ehrenhafte Gut entscheidet, so bleibt das Urteil nicht bestimmt. Warum das? Weil es sich hier nicht mehr um die Beurteilung dieses partikulären Gutes der Spezifikation handelt d. h. um die Beziehungen dieses Gutes mit den Vernunftprinzipien oder guten Gewohnheiten, sondern, weil es sich hier um die Betätigung handelt, so muss man dieses partikuläre Gut in Beziehung zu dem Willen selbst betrachten.

Aber das ehrenhafte Gut, um velches es sich hier handelt, bleibt inadaequat zur Kapazität des

Willens, es ist ein inadaequates Gut gerade wie das sinnliche. Der Intellekt hat also keinen hinreichenden Grund, wenn es sich um die Formulierung des letzten praktischen Urteils handelt, denn es gibt keinen hinreichenden Grund, der den Uebergang vom Unendlichen mehr zu dieser oder jener endlichen Quantität oder Qualität (als zur Anderen) bewirkt. Das praktische Urteil ist also nicht bestimmt.

Genügt das unbestimmte Urteil, dass der Wille eine Entscheidung — sei es die Betätigung, sei es Spezifikation hervorbringen könne?

Wir haben schon früher gehört, dass die Anhänger der s. g. „libertas aequilibrii", wie einige Kartesianer und Reid behaupten, dass der Wille sich entscheiden kann, auch wenn kein Motiv oder gleiche Motive vorhanden sind, d. h., wenn der Intellekt kein Urteil oder nicht ein bestimmtes Urteil aussagt.

Im Gegenteil verlangt die aristotelische Philosophie, dass immer bestimmtes Urteil vorangehen muss und ohne dasselbe eine Willensentscheidung niemals zustande kommen kann.

Es wurde schon gesagt, dass das Princip der psychischen Tätigkeiten des Menschen seine Seele ist; dass er nach dem, was ihm gut ist, strebt; dass er durch das Erkenntnisvermögen dasjenige erkennt, was ihm gut ist, und durch das Willensvermögen sich dasselbe aneignet, dass auch das Wahre für ihn ein Gut ist. Daraus folgt, dass das Wahre und Gute innigst verbunden sind, dass wie der Intellekt den Willen zum Guten, so der Wille den Intellekt zum Wahren führt.

Ohne sich zu verwechseln, treten die Tätigkeiten beider Vermögen ineinander, helfen sich sozusagen gegenseitig, oder besser gesagt, der Mensch benützt beide, um sein Ziel erreichen zu können. Wenn er sich entscheiden soll, so sollte der Intellekt die Aequalität zwischen dem partikulären Objekte und absoluten Gute herstellen, er sollte das partikuläre Objekt als vollwertig der Bestimmung des Willens erkennen.

Dieses ist ihm aber nicht möglich; er kann nicht ein praktisches, bestimmtes Urteil abgeben, ohne welches auch die Bestimmung des Willens unmöglich ist.

Der Intellekt verhält sich zu diesem partikulären Akte oder Objekte nicht wie zu den Prinzipien, nicht wie zu der Konklusion, welche evident aus den Prinzipien fliesst, sondern wie zu einer Schlussfolgerung, welche nicht evident aus den Praemissen folgt. Entscheidet er sich dennoch für diese Conclusion, gibt er wirklich seinen Assensus dieser Wahrheit, so geschieht es unter *dem Einflusse der Willenstätigkeit.*

Der Wille muss immer die Erkenntnis beeinflussen, in jedem Falle, wenn der Intellekt nicht genügend vom Objekte bestimmt ist. Wenn es sich um die Adhaesion des Intellekts zu den ersten Prinzipien handelt, oder zu einer aus den Praemissen evident gezogenen Schlussfolgerung, so interveniert der Wille bloss der Betätigung nach (quoad exercitium) und appliziert den Intellekt zur Betrachtung und Urteilen; handelt es sich um Formulierung eines bestimmten Urteiles, zu dem das Objekt ungenügend ist, so muss der Wille in

einer ganz besonderer Weise intervenieren. Daher sagt Thomas: (I. II. q. 17. a 2) „Sunt quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit".

Also der Wille bestimmt das letzte praktische Urteil und ohne dasselbe würde es indifferent bleiben.

Aber wie kann der Wille, der doch eine „blinde Potenz" ist, den Intellekt beeinflussen, durch welchen Akt kann er das Urteil bestimmen?

Hier sehen wir am besten, dass eine allzustrenge Unterscheidung der Seelenvermögen nicht möglich ist, sonst wird die Erklärung der gegenseitigen Beeinflussung unmöglich.

Die Seele ist eine und einfache mit verschiedenen Tätigkeiten, welche alle die Tätigkeiten der Seele sind d. h., der denkende und wollende Mensch benützt diese Kräfte je nach dem Bedarf. Wenn man sagt, dass eine Intervention des Willens nötig ist, damit Adhaesion des Intellekts zustande kommen könnte, so will man nicht dadurch sagen, dass der Wille räsoniert und urteilt; wenn der Wille interveniert, so geschieht es wieder durch die Vernunft, indem die Vernunft denkt, dass es in diesem Falle besser ist nicht bloss reine Vernunftgründe zu hören — da sie nicht das partikuläre Objekt berühren — sondern sich ein praktisches Urteil zu bilden; daher bestimmt er es durch den Willen; oder besser gesagt, es ist der vernünftige und strebende Mensch, der unter dem Einflusse des Willens sein Urteil bestimmt.

Das Hervorbringen des Aktes, „le devenir", supponiert ein unbestimmtes Sein — Potenz. Willenspotenz, welche eine Bestimmung bekommt — den Akt oder die Form, d. h. die Bestimmung von Seiten des bestimmten praktischen Urteils; diese Bestimmung — d. h. die Bestimmung des Willens durch das bestimmte Urteil, supponiert das bestimmende Prinzip, die bewirkende Ursache — die unendliche Kapazität des Willens; der Wille selbst ist die Ursache der Willensbestimmung, weil er das praktische Urteil bestimmt. In dieser gegenseitigen Bestimmung gibt es keine Zeit-Priorität, es geschieht im Augenblicke, es gibt bloss eine Priorität der Natur. Schön wird dieselbe von Garrigou-Lagrange ausgedrückt: „La volonté est ainsi cause de l'attrait même qu'elle subit, en ce sens qu'il dépend d'elle de porter l'intelligence à juger que tel bien est de nature à l'émouvoir; elle est cause de la direction qu' elle rabrit, en tant qu' elle meut l'intelligence à lui imprimer cette direction."

Der hl. Bonaventura unterscheidet zwei verschiedene Arten des praktischen Urteiles. (In II. Sent. dist. 25. p. 1 art. un. q. 6.)

„Dicendum quod duplex est judicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Aliud est secundum judicium definitivum ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate: quantumcunque enim ratio deliberet, in eam partem determinat definitivum judicium quam praeoptat voluntas. Et ideo, cum dicitur, quod voluntas sequitur judicium, si intelligitur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario.

Si autem intelligatur de judicio definitivo, ex hoc non sequitur, quod voluntas sequatur principaliter actum alienum (intellectus) imo potius actum alienum trahit ad proprium."

Durch diese Bemerkung wird die Frage gelöst, ob der Wille dem letzten praktischen Urteil freiwillig oder notwendig folge. — Er folgt dem Urteile notwendigerweise, aber er bleibt doch frei, denn er bleibt in Uebereinstimmung mit dem Urteil, unter dessen Einflusse er zustande gekommen ist. „Judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam potest esse contrarium appetitui," sagt der hl. Thomas de verit. q. 24. a. 2.

III. Aus dem Gesagtem folgt, dass wir die Existenz der Willensfreiheit durch einen metaphysischen Beweis begründen können. Die oben angeführte Bemerkung Renouviers „démontrer par syllogisme que la libérte est nécessaire, ce serait la nier du même coup" — ist bloss ein Wortspiel.

Der hl. Thomas beweist direkt, dass der vernünftige Mensch frei sein muss.

Da die Frage der Willensfreiheit nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten gelöst sein kann, so gibt auch Thomas zwei Lösungen, welche in dem Artikel de malo q. 6 a. 1. zusammengefasst sind. Entweder kann die Freiheit aus der Natur des Willens deduziert werden (I. II. qu. 10 a. 2.) oder aus der Vernunft (I. 83. 1.) — denn „radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio." Daraus folgt auch die Unhaltbarkeit des Axiomes der „Libertas indifferentiae": stat pro ratione voluntas. Nach diesem wäre der Mensch

desto mehr frei, je mehr er ignorant ist. Tatsache ist es aber, dass, je höher die Erkenntnis steht, je besser man alle Umstände erkennt, desto mehr ist der Wille stark und kann verschiedenen und mannigfaltigeren Motiven seine Kraft übermitteln. Daraus folgt aber auch, dass der Mensch, wenn er will, immer dasjenige will, was er als das B e s s e r e findet, nicht immer als besser an sich sondern in Beziehung auf sich selber.

Wenn der Mensch etwas will, so will er es für sich selbst; er will aber immer ein vollkommenes Gut und jedes ihm dargebotene Gut ist in Bezug auf seine Universalität ein endliches Gut, ein unvollkommenes Gut, nicht besser als andere Güter. Bestimmt nun ein Gut den Willen, so ist es ein Zeichen, dass dieses Gut, obschon vielleich an sich kleiner als andere, dennoch eine Eigenschaft besass, die andere nicht hatten: an diesem kleineren Gut konnte der Mensch besser als an anderen seine Unabhängigkeit zeigen. Dann ist natürlich dieses kleinere Gut nur scheinbar das kleinere, denn in Bezug auf den Willen ist es wahrhaft grösser und als solches wird es von dem praktischen Urteil annerkannt.

Sehr oft findet man den vom Thomas festgestellten metaphysischen Beweis in höchst unvollkommener Form, indem man auf das Hauptprinzip des ganzen Beweises vergisst: auf die Nichtbestimmung des Urteils.

Man betrachtet die Beziehung zwischen dem allgemeinen Gute, dem Objekte des Willens, und dem konkreten Gute, das in jedem Willensakte enthalten ist, und, weil das besondere Gut die Kapazität

der Willenspotentz nicht ausfüllt, schliesst man daraus, dass der Wille unbestimmt bleibt.

Aber dann könnten wir nicht auf solche Einwürfe antworten, die auf der Existenz von fatalen und unfreiwilligen Willensakten beruhen, und die nicht erklärt werden können als durch die Abwesenheit der Bedingung sine qua non: Unbestimmtheit des Urteils. Auch leidet der Grundsatz „nicht angemessene Objekte, welche die Fähigkeit eines Vermögens nicht völlig in Anspruch nehmen, lassen es in der Indifferenz" — eine Ausnahme, nämlich diejenige *des Gefühls*. Und wenn er eine Ausnahme erleidet, warum nicht zwei?

Daher muss man in dem metaphysischen Beweise der Willensfreiheit immer vor Augen halten, dass jede Modalität des Willensaktes von der Modalität *des Urteils* abhängig ist.

Die Willensfreiheit, insofern sie von der allgemeinen Ueberzeugung behauptet wird, besteht wesentlich in der Tätigung einer vernünftigen Aktivität, welche aus der Tiefe unseres Wesens entspringt; sie ist wesentlich eine Causalität. Sie verlangt also in uns das Prinzip der Tätigkeit, das wir die Substanz nennen. Aine Aktion ohne Agens, eine Erscheinung ohne Substanz sind undenkbar und daher müssen die Phaenomenisten, welche die Causalität und Substanz verneinen, auch logischerweise die Freiheit verwerfen, die sie nicht verstehen können.

Wir dagegen nehmen einen Kausalnexus zwischen den Erscheinungen an, eine Kraft, welche die Erscheinungen hervorbringt, dirigiert und modifiziert.

Insofern es sich um psychische Erscheinungen handelt, so ist diese Kraft die substanziale Seele, die die adäquate Ursache derselben ist; insofern es sich speziell um Willensentscheidungen handelt, so ist es wieder die substantiale Seele, die durch ihre Willenskraft tätig ist.

Die Willensfreiheit ist also eine Eigenschaft der vernünftigen Natur, auf Grund deren der Mensch fähig ist, sich selbst zu bestimmen nach Wahl.

Der menschliche Wille folgt der Vernunfterkenntnis. Der charakteristische Vorzug der Vernunfterkenntnis vor der Sinneserkenntnis besteht in der Bildung von Allgemeinbegriffen. Wir erkennen nicht bloss, wie das Tier dieses oder jenes Sein, nicht bloss dieses oder jenes Gut, sondern das Sein und Gut im allgemeinen. Da nun der Wille sein Begehren soweit ausdehnt, als der Verstand ihm angemessene Güter vorstellen kann, so ist das Begehren des Willens auf alles Gute gerichtet. Mag er auch noch so viele Güter erstreben, mag er ein noch so grosses Gut erlangt haben, die universale Erkenntnis stellt noch mehrere, noch höhere Güter vor, darum richtet er sein Begehren wieder auf die noch nicht erreichten, auf die höheren. Damit wird einleuchtend, dass unser Begehren nur bei dem Inbegriffe aller Güter oder dem unendlichen Gute, welches alle möglichen Güter virtuell in sich enthält, stehen bleiben kann.

Der menschliche Wille ist wie ein bewegliches Ding, das hingerichtet ist auf das absolut Gute, von dem es spezifiziert ist. Die Willensenergie ist im Grunde unbegrenzt, nur das absolute Gut, das vollkommenste Gut kann den Willen befriedigen.

Dem Willen bieten sich aber nur partikuläre Güter dar. Wenn ein partikuläres Gut dennoch vom Willen angenommen wird, so geschieht es nicht kraft des partikulären Objektes, sondern einzig und allein kraft der Kapazität des Willens. Der Wille selbst muss die Unvollkommenheit des Objektes ausfüllen, er selbst muss aus ihm ein der Entscheidung würdiges Objekt machen. Wie eine Tätigkeit, die eine Reaction der aktiven Potenz provoziert, nicht selbst die adaequate bewirkende Ursache dieser Reaction ist, sondern die aktive Potenz selbst, so ähnlich ist das partikuläre Gut eine Bedingung, eine „causa inclinans" der Willensentscheidung, der Wille selbst ist die adaequate Ursache.

Die Betätigung des Willens wird durch das praktische Urteil reguliert; der Intellekt stellt dem Willen die verschiedenen Güter vor, aber sein Urteil bleibt unbestimmt, indifferent in dem Sinne, dass die Zugkraft der partikulären Güter zwar den Willen anlocken, aber nicht vollkommen befriedigen kann. Es ist einzig und allein Aufgabe des Willens sich zu entscheiden und zu bestimmen, die partikulären Güter zu vergrössern und dadurch das Urteil bestimmen, das ihn bestimmt — causae ad invicem sunt causae.

Der Mensch hält das Urteil in seiner Macht: er kann es anwenden, wie es ihm gefällt, er kann seine Betrachtung aufheben oder fortsetzen: von ihm hängt es ab, dass das Urteil das letzte ist. *Er hat die Macht der Selbstbestimmung, die autodeterminative Willenskraft.*

Drittes Kapitel.

Der metaphysische Determinismus.

I. In der Einleitung wurde gesagt, dass der eigentliche Determinismus nur in der Metaphysik seine Stütze und Kraft finden kann.

Es genügt nicht die Tatsache der Willensfreiheit metaphysisch zu begründen, man muss auch die subtilen Schwierigkeiten lösen, welche auf Grund der metaphysischen Prinzipien vorgebracht werden.

Es ist sicher, dass, wenn wir auch nicht die metaphysischen Einwände lösen könnten, die Tatsache der Willensfreiheit durch den metaphysischen Beweis begründet bleibe. Aber unsere Vernunft strebt nach Klarheit, daher muss man zeigen, dass die Freiheit, deren Existenz sicher gestellt wird, auch von unserer Vernunft erfassbar ist.

Der metaphysische Determinismus behaupte folgendes:

Es ist möglich, dass eine und dieselbe Ursache, welche mehrere und entgegengesetzte

Wirkungen hervorbringen kann, ohne jede Veränderung ihrer selbst, eine bestimmte Wirkung hervorbringen könnte, so, dass sie ein andersmal in denselben Umständen eine andere oder überhaupt keine Wirkung hervorbringt: dieses widerspricht direkt dem Gesetze von hinreichendem Grunde und es trifft gerade die Willensfreiheit.

Jeder Mensch besitzt das Verlangen, die Erscheinungen der äusseren und inneren Welt erfassbar, verständlich zu machen: „alles soll von dem Verstande erfassbar sein" — ist das Postulat jeder Wissenschaft, vor allem der Philosophie.

Von diesem Postulat geht der metaphysische Determinist aus und verlangt auch vollständige Erklärung, Intelligibilität aller Erscheinungen.

Die Willensfreiheit muss auch intelligibel sein und zwar auf Grund des Gesetzes von hinreichendem Grunde.

Das von der Ursache hervorgebrachte muss sich notwendigerweise in ihr befinden; wenn nur ein Teil des Hervorgebrachten nicht in die Ursache zurück führbar wäre, so wäre es etwas unerklärbares, unvernünftiges: kurz gesagt, etwas absolut „neues" gibt es nicht: alles ist aus der Ursache erklärbar und in die Ursache zurückführbar.

Nehmen wir jetzt an, dass die Willensfreiheit etwas Mögliches ist; was wird daraus folgen? Die Aufhebung dieses Gesetzes. Wenn nämlich der Wille frei wäre, so könnte er sich in denselben Umständen, einmal für das Objekt *A* entscheiden, ein andersmal, in denselben Umständen,

derselbe Wille, für das Objekt *B.* „*A*“ ist doch nicht gleich mit „*B*“; also in einem von diesen Objekten findet sich etwas Neues; wohin soll man das Neue zurückführen? Zu dem Willen? Keineswegs: denn der Wille hat das „A“ hervorgebracht, also in denselben Umständen kann derselbe Wille wieder nur das „A“ hervorbringen. Also das „Neue“ von dem „freien“ Willen Hervorbrachte ist etwas ohne Grund, ohne Ursache, etwas „Neues“, unverständliches; es hat keinen genügenden Grund.

Was für eine Idee sollen wir nun von solchen Ursachen haben, welche in den identischen Bedingungen entgegengesetze Effekte hervorbringen können? Wenn sie nicht einen hinreichenden Grund zu *dieser* Handlung hat, so kann sie nicht diese hervorbringen; und wenn sie einen Grund hat, so kann sie nicht anderswie handeln.

Kurz gesagt, die Willensfreiheit ist unverständlich, sie ist direkte Aufhebung des Gesetzes vom hinreichenden Grunde; sie kann nicht existieren.

Der indeterministische Begriff der Willensfreiheit ist auch unvereinbar mit dem Causalgesetze.

Der Satz der Kausalität besagt nämlich, dass jede Veränderung eines Gegenstandes mit einer vorhergehenden und einer folgenden gesetzlich verknüpft ist. Daran kann nicht gezweifelt werden, dass, wo ein kausales Verhältnis angenommen werden muss, eine Gesetzlichkeit besteht. Es ist eine notwendige Voraussetzung, mit der wir an

die Betrachtung der Naturvorgänge herangehen müssen.

Besteht eine kausale Verknüpfung zwischen den Ereignissen, so besteht zwischen ihnen eine Gesetzlichkeit, und dieser Begriff involviert zugleich den Begriff der Notwendigkeit, i. e. des notwendig Geschehenen. Die Begriffe des „Gesetzlichen“ und des Notwendigen liegen also in dem Begriffe der Kausalität enthalten und sind mit ihm zugleich gegeben. Der Begriff der Notwendigkeit ist mithin zu definieren, als die gesetzliche Verknüpfung von Ursache und Wirkung. „Gesetzlich“ und „notwendig“ sind also nur zwei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache.

Suchen wir zu dem Begriff der Kausalität den ihm kontradiktorisch entgegensetzen, so muss dieser nach den obigen Feststellungen zugleich die direkte *Verneinung* der Begriffe „gesetzlich“ und „notwendig“ sein. Dem Begriff des Gesetzlichen ist kontradiktorisch entgegengesetzt der Begriff des Gesetzlosen, dem mit ihm identischen Begriff der Notwendigkeit der Begriff der Freiheit. Mithin sind die Begriffe des Gesetzlosen und der Freiheit miteinander identisch und es ergibt sich das Begriffsverhältnis: kausale Verknüpfung-Notwendigkeit, Aufhebung der Kausalität-Freiheit.

Prüfen wir also den Inhalt des Freiheitsbegriffes näher, so zeigt es sich, dass er den Kausalitätsbegriff aufhebt mithin, da dieser in notwendiger Verknüpfung von Ursache und Wirkung besteht, dass er sowohl die Ursache wie die Wirkung aufhebt. Der Begriff der Freiheit ist

somit auch identisch mit dem Begriffe der Ursachlosigkeit oder auch mit dem der Wirkungslosigkeit. Es ist also nur ein negativer Begriff, welcher jegliche kausale Verknüpfung von Geschehenissen i. e. das naturgesetzliche Geschehen überhaupt aufhebt.

Von einigen Indeterministen wird etwa so argumentiert: die Wirksamkeit der Motive bei der Willensentscheidung besteht darin, dass die Willensentscheidungen einerseits durch die wirkenden Motive, andererseits durch ein Willensvermögen bedingt werden. Eine solche Vereinigung von Kausalität und Freiheit ist schon ein Widerspruch in sich selbst, da die erfolgende Handlung dann zum Teil nezessitiert wäre, zum Teil aber nicht. Indessen lässt er die Entscheidung „bedingt" oder „determiniert" sein, also kann sie nicht *frei* geschehen.

Daraus folgt: Nehmen wir irgendwo in der Welt die reale Existenz einer Freiheit an, so haben wir damit in der Tat das Kausalitätsprinzip aufgehoben. Eine solche Annahme würde uns berechtigen, nicht nur innerhalb der psychischen Vorgänge, sondern auch in der physischen Welt jeden Kausalzusammenhang zu leugnen. Wir würden berechtigt sein, gar keine kausale Verknüpfung von Ereignissen mehr als erwiesen zu betrachten, mithin die Geltung des Kausalgesetzes in der Natur überhaupt zu leugnen. Jede wissenschaftliche Deduktion, welche diese Geltung voraussetzt, würde damit unmöglich gemacht, mithin die Möglichkeit einer Wissenschaft bestritten sein. Alle Naturgesetze würden damit

aufgehoben, und dem absoluten Skeptizismus würde Tür und Tor geöffnet sein. Diese Konsequenz ist notwendig, und da sie offenkundig falsch, ja absurd ist, ist damit eine deductio ad absurdum geliefert, da die Unwahrheit, ja die Unmöglichkeit des kontradiktorischen Gegensatzes erwiesen ist.

Der freie Willensakt soll nach der Meinung nicht nur der Deterministen, sondern auch der nichtscholastischen Indeterministen nicht bestimmt, determinirt sein durch irgend eine Ursache; er ist ein Effekt ohne Ursache, ein absoluter Anfang.

Fonsegrive,[1]) der doch so energisch für die Willensfreiheit auftritt, schreibt darüber: „On ne peut pas nier que Kant n'ait fait faire un grand pas à cette question qui nous occupe. Le premier il a donné de la liberté cette définition, sousentendue au fond de tous les anciens débats, et que personne n'avait encore si clairement formulée: la liberté est une cause qui commence une série de phénomènes, dont le point de départ est en elle seule. C'est cet absolu pouvoir qu' en dehors des théologiens la plupart des grands penseurs de l' humanité ont refusé au libre arbitre."

Dieselbe Meinung vertritt auch Piat:[2]) „La vraie notion de la liberté Kant l' a éclaircie, lorsqu'il a compris l' acte libre comme un phénomène qui n' a pas d' antécédent et la liberté comme une puissance de commencer par soi même une série de mouvements."

---

[1]) Fonsegrive l. c. p. 242.
[2]) Piat, la liberté I. p. 343.

Die Deterministen führen auch das Gesetz der Identität gegen die Willensfreiheit, und das ist selbstverständlich, da das Causalgesetz mit diesem Gesetz innigst verbunden ist.

Unser Geist nämlich besitzt eine unwiderstehliche Tendenz zur Identität, auf Grund derer wir alles erkennbar machen wollen. — Aber wir wissen auch, dass in der Aussenwelt und auch im inneren Leben ein beständiges Werden, Veränderungen, sich befinden; wenn wir diese ewigen und beständigen Veränderungen verstehen wollen, so müssen wir uns die Welt mit Hilfe eines anderen Prinzip vorstellen als des Identitätsprinzips: und dieses ist das Gesetz der Kausalität.

Nach diesem Gesetze stehen alle Erscheinungen in Beziehungen zu einander; wir können bei jeder Erscheinung gewisse Beziehungen entdecken, welche dieses Ding mit einem anderen vereinigen, und dadurch das Ding verständlich machen.

Und gerade diese Seite des Kausalgesetzes übertreiben die Deterministen und behaupten, dass jedes Stadium des Universum vollständig gleich dem vorausgehenden Stadium ist, so dass ein Effekt oder ein Stadium ganz identisch mit der Ursache oder vorausgehendem Stadium sei. Das was nicht in diesemSinne „identisch" ist, ist etwas Neues ist etwas widerspruchvolles, undenkbares: wir können aber ein widersprechendes Element nicht denken, daher muss es verschwinden.

II. Auf diese Einwände antworten wir folgendes:

Der metaphysische Indeterminismus, oder besser gesagt, die aristotelisch-thomistische Philosophie gibt mit Hilfe der Begriffe von Akt und Potenz eine solche Auffassung von dem Universum, welche einzig und allein dem allgemeinen Sinne, dem Verlangen unserer Vernunft, alles zu erfassen, und die Einheit oder Identität — nach der unsere Vernunft strebt und die Vielheit und Veränderung, die im Universum erscheint, verbindet und erklärt. Und in dieser Auffassung findet die Tatsache der Willensfreiheit vollständige Berechtigung, wie es sich aus der Lösung der metaphysischen Einwänden ergeben wird.

Der metaphysische Determinismus, insofern er die aristotelische Lehre von der Substanz, Potenz und Kausalität nicht annimmt, muss notwendigerweise einen absoluten Determinismus postulieren, da er überhaupt den Begriff der Freiheit nicht erfassen kann; aber eben durch diese Negation macht er einen Beweis seiner deterministischen Lehre unmöglich.

Die Willensfreiheit, insofern sie von allen Menschen als Tatsache angenommen wird, ist wesentlich eine vernünftige Tätigkeit, die aus der Tiefe der vernünftigen Natur hervorspringt: sie ist eine Kausalität. Daher supponiert sie in dem Menschen ein Prinzip der Tätigkeit, die wir Substanz nennen. Eine Activität ohne Agens, eine Erscheinung ohne Substanz sind widersprechende Begriffe — daher können die Phenomenisten die Freiheit nicht begreifen.

Wenn sich in der ewigen Nacheinanderfolge unserer Begriffe, Bilder, Gefühle, Strebungen keine

Quelle derselben befindet, wenn unter diesen Erscheinungen keine Kraft, die sie hervorbringt, dirigiert und modifiziert — dann gibt es selbstverständlich keine Willensfreiheit! Aber, wenn es keine Causalität gibt, sondern bloss Nacheinanderfolge. dann gibt es auch keinen Determinismus. Ein Phaenomen, das nicht von einer Ursache hervorgebracht wird, d. h. von einem anderen Phaenomen, wie kann es *notwendigerweise* nach dem anderen kommen? Wie könnte die Erscheinung „B" notwendigerweise zu ihrer Existenz bestimmt werden von der vorgehenden Erscheinung „A"? Die Erscheinung A ist nicht mehr, wenn B zu sein beginnt, denn der Begriff der Nacheinanderfolge besteht darin, dass ein Phaenomen aufhört in dem Augenblick, wenn das Andere anfängt. Aber wenn A nicht mehr ist, wenn B anfängt, wie kann B vom A bestimmt werden?

Man könnte vielleicht sagen, dass die Nacheinanderfolge der Erscheinungen durch Gesetze bestimmt ist. Aber die Deterministen haben einen ganz falschen Begriff von den Gesetzen.

Das physische Gesetz ist nichts anderes, als ein idealer und abstrakter Ausdruck der gleichförmigen und regelmässigen Handlungen der physischen Körper: wenn wir die Körper oder ihre Aktivität aufheben, so haben wir eben kein Gesetz mehr. Und das tun die Deterministen, daher ist für sie das Gesetz ein leeres Wort.

Nach dem Determinismus ist die Freiheit eine Ausnahme von den notwendigen Vernuftgesetzen; er denkt, dass die Vernunftgesetze eine notwen-

dige Bedingung der Wahrheit seien und wenn sie nicht sehen, wie eine Realität das Gesetz befolgt, so negieren sie diese Realität.

Auch diese Auffassung der Vernunftgesetze ist unrichtig, denn gerade das Gegenteil ist richtig: die Wahrheit der Dinge, der Erscheinungen der Realität braucht nicht unsere Vernunftgesetze. Unser Verstand ist von der Realität abhängig, er muss versuchen die Wahrheit der Realität zu erkennen, er muss in seinem Begriff ihr konform bleiben. Damit er zur Wahrheit, zur Erkenntnis der Realität, gelangen könnte, so bildet er die Gesetze, welche aber durch Abstraktion der Erfahrung gebildet sind.

Wenn also eine Realität nicht einem Gesetze z. B. der Kausalität unterworfen zu sein scheint, so darf man nicht daraus sofort schliessen, dass diese reale Tatsache nicht existiert: man muss entweder sagen, dass diese Tatsache unseren Begriff nicht zu realisieren scheint, oder, was viel besser ist, dass wir unseren Begriff nicht in richtiger Weise anwenden.

Wenn wir nicht sehen, *wie* eine Wirkung aus einer Ursache folgt, so dürfen wir nicht sofort daraus schliessen, dass diese Wirkung keine Ursache habe: es gibt nichts schwierigeres als die Beziehung der Wirkung zur Ursache zu erklären — und sicher werden wir viele Fehler begehen, wenn wir versuchen diese Beziehung mit Hilfe der Einbildungskraft uns vorzustellen.

Wenn eine Tatsache konstatiert ist, und sie scheint dennoch das Causalgesetz nicht zu befolgen, so dürfen wir weder die Tatsache noch das

Gesetz negieren, sondern annehmen, dass wir einfach ihre Beziehungen nicht verstehen.

Wir sehen also, dass die Deterministen durch Verneinung oder falsche Auffassung des Begriffes der Substanz auch die Willensfreiheit zurückweisen müssen.

Auch die Unkenntnis des Begriffes der Potenz führt zu demselben Resultate, wie Gutberlet[1]) nachweist.

Der letzte Grund des Missverständnisses, so schreibt er, welches die Freiheit nur als Ursachlosigkeit fassen zu müssen glaubt, scheint mir in dem Umstande zu liegen, dass man den durch Aristoteles in die Philosophie eingeführten Begriff der *realen Potenz* nicht mehr kennt. Nach Aristoteles liegt zwischen Sein und Nichtsein die reale Möglichkeit, die kein blosses Nichts, aber auch nicht die Entelechie ist. Solche reale Potenzen sind gar nicht zu leugnen, wenn es sich z. B. um die Seelenkräfte oder um die Festigkeiten der Seelenkräfte handelt. Nehmen wir z. B. dasVorstellungsvermögen oder auch einen äusseren Sinn, wie das Auge. Ein Auge, welches noch nie eine Farbe gesehen hat, ist allerdings ein Sehorgan, aber durchaus verschieden von dem Auge, das durch Lichtreize vielfach zur Tätigkeit bestimmt worden ist. Die Fertigkeit, welche mit der Uebung erreicht wird, ist nicht wirkliches Sehen, sie ist auch nicht ein leeres Nichts oder eine bloss logische Möglichkeit, sie ist ein Reales, dessen Intensität gleich dem realen Unterschiede ist, der zwischen

[1]) Gutberlet, Der Kampf um die Seele II. 607.

einem geübten und ungeübten Auge besteht. Noch deutlicher tritt diese reale Potenz bei der Vorstellung hervor. Est ist ein grosser Unterschied, ob ich mir eine Vorstellung schon einmal gebildet habe und sie im Gedächtnisse bewahre, oder ob ich sie zum ersten Malen bilden muss. Die Vorstellung, welche im Gedächtniss bleibt, haftet nicht als Act, als wirkliche Vorstellung im Geiste, sondern nur habitual. Das kann aber nichts anderes heissen als: die Seele hat durch die actuale Vorstellung eine *Kraft* erworben, die Vorstellung nach Belieben zu reproduziren. Diese Kraft ist nun eben das, war wir reale Potenz nennen. Solche reale Potenzen kann nun auch der Wille erwerben; er kann eine Festigkeit im Handeln erwerben d. h. Leichtigkeit und Festigkeit in einer Entscheidung durch Uebung sich aneignen.

Diese Leichtigkeit und Festigkeit ist doch gewiss etwas Reales, welches dem ungeübten Willen abgeht. Wie aber solche reale Potenzen von der Seele erworben werden, so können sie auch angeboren, anerschaffen sein. Es kann z. B. ein Wille von Natur aus schon eine solche Festigkeit und Leichtigkeit in guten Entschlüssen besitzen, wie sie ein anderer erst nach längerer Uebung erwirbt. Eine solche angeborene Kraft ist nun die Freiheit, das Wahlvermögen: sie ist nicht die freie Entscheidung selbst, sie ist aber auch nicht etwas bloss Mögliches, sondern die reale Fähigkeit, in Verbindung mit Motiven, sich zu entscheiden. Dagegen kennt die neuere Philosophie nur ein wirkliches Sein, und als Ursache gilt ihr nur das

existierende Ding oder die fertige Tätigkeit. Ein Hervorbringen kennt sie gar nicht. Das reale Atom oder die reale Anziehungskraft zieht an, ein existierender Körper setzt einen existierenden andern in Bewegung. Vielleicht ist diese Auffassung der Causalität für die materielle Welt ausreichend: sie steht und fällt mit der mechanischen Naturauffassung. Aber in der geistigen Welt müssen die Substanzen durch ihnen innewohnende Kräfte ihre Tätigkeiten erzeugen. Die Willenskraft hat nun das Besondere, was aber mit ihrem Wesen selbst gegeben ist, dass sie sich frei entscheiden kann, dass sie nicht determiniert ist, diejenige Tätigkeit zu erzeugen, zu welcher die Neigung, der Charakter, ein bestimmtes Motiv antreibt.

Die Deterministen haben also kein Recht die Willensfreiheit a priori zurückzuweisen.

Man behauptet, dass, wenn wir die metaphysischen Gesetze einzeln nehmen, der Widerspruch zwischen ihnen und der Willensfreiheit so klar hervortritt, dass schon die Möglichkeit einer Willensfreiheit widersprechend ist.

Prüfen wir also ihre Einwände!

Was betrifft des ersten Einwandes, dass nämlich die Willensfreiheit eine Aufhebung des Gesetzes von hinreichendem Grunde ist, so können wir ihn folgenderweise formulieren:

Gleiche Ursachen in denselben Umständen haben gleiche Wirkungen. Aber derselbe Wille kann in denselben Umständen verschiedene, ja sogar entgegengesetze Wirkungen hervorbringen; daher hebt der freie Wille das Gesetz auf.

Eine ähnliche Objektion finden wir bei Thomas I. 81. a. 5. ad 5. und die Lösung derselben wird oft auf den oben angeführten Einwand angewendet.

Die Objection lautet: . . . Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur: sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura; ergo naturale est nobis, quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Auf diese Objektion gibt Thomas folgende Antwort: qualitas hominis est duplex. Una naturalis et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur, quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem naturaliter homo appetit ultimum finem, sc beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio . . . Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitalem, talis finis videtur ei quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus . . . ; unde per haec libertati arbitrii non praejudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt, sicut habitus et passiones, secundum quos aliquis magis

inclinatur in unum, quam in alterum: tamen istae etiam inclinationes subjacent judicio rationis: et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive vel a nobis excludere: et sic nihil est, quod libertati arbitrii vepugnet. —

Auf Grund dieser Antwort könnten wir auf den Einwand sagen, dass das Prinzip in dem Major bloss von solchen Ursachen gilt, die Kraft ihrer Natur „ad unum" determiniert sind wie alle Naturursachen und Kräfte.

Aber der Wille ist ganz anderer Natur als die Naturursachen: sie ist zwar auch zur Glückseligkeit bestimmt, sie kann nicht diese nicht wollen, aber sie ist nicht zu den Teilgütern bestimmt — folglich ist sie frei.

Aber diese Antwort ist nicht endgiltig: wie wir gesehen haben, das praktische Urteil ist das Tätigkeitsprinzip und der Wille muss es immer befolgen.

Wenn sich in bestimmten Umständen der Wille für etwas entscheidet, so ist es ein Zeichen, dass das praktische Urteil ihm dieses als das Beste angezeigt hat, und der Wille muss es wollen; wenn der Wille aber frei wäre und also in denselben Umständen sich für etwas anderes entscheidete, so müsste auch das praktische Urteil ihn zu solcher Entscheidung führen: wie kann aber der Mensch in denselben Umständen einmal urteilen, dies sei das Beste und also der Willensentscheidung würdig, andersmal aber, dass in denselben Umständen etwas anderes das Beste

und der Willensentscheidung würdig? — Es scheint doch klar zu sein, dass das andere Urteil ohne hinreichenden Grund geschieht!

Keineswegs! Aus dem, was wir über die Macht des Verstandes gesagt haben über jedes Sein urteilen und daraus folgende Möglichkeit des Willens jedes Sein — Gut wollen, folgt klar, dass zwar der Wille ohne das praktische Urteil sich nicht entscheiden kann, aber der Verstand kann fast immer einen neuen hinreichenden Grund der Willensentscheidung vorfinden — auch in denselben Umständen, weil, wie gesagt wurde, „intellectus judicat per ordinem ad appetitum."

Wenn sich der Wille in bestimmten Umständen für ein Teilgut entscheidet, so ist durchaus nicht ihre fast unendliche Kapazität „das Gut an sich begehren" durchaus nicht erschöpft: er kann sich auch für ein anderes Gut entscheiden, wenn er will, und das Wollen der verschiedenen Teilgüter ist in dem Wollen des Guten an sich, der Glückseligkeit, enthalten.

Auch der zweite Einwand, die Willensfreiheit sei eine Verletzung des Causalgesetzes, ist unhalthar.

Die Deterministen behaupten, dass Freiheit und Ursachlosigkeit ein und dasselbe sind.

Man will die Gleichheit des Begriffes — Freiheit und Ursachlosigkeit dadurch nachweisen, dass man die gesetzliche Verknüpfung der Ursache und Wirkung der Notwendigkeit gleichstellt.

Die Gesetzlichkeit des Kausalgesetzes verlangt, dass jede Wirkung, jedes Geschehen eine entsprechende Ursache haben muss. Disses geben

wir gern zu, aber dieses verstösst keineswegs gegen die Willensfreiheit.

Die Ursache der Willensentscheidung finden wir bei der freien Tätigkeit in den Motiven zum Handeln in Verbindung mit dem Vermögen zum Wollen. Das ganze grobe Missverständniss der Gegner liegt darin, dass sie den begehrten Gegenstand, die Motive zum Handeln für die alleinige Ursache der Willensentscheidungen ausgeben. Est ist aber ganz evident, dass der Wille auch das Seinige dazu beiträgt. Der hinreinhende Grund. die adaequate Ursache einer jeden Seelentätigkeit ist das Objekt und die entsprechende Fähigkeit. Wird nur der Fähigkeit ihr volles Objekt geboten, wie dem Auge die helle Farbe, dem Verstande die Wahrheit, dann wird die Fähigkeit allerdings determiniert zum Sehen, zum Fürwahrhalten genötigt. Bietet sich aber den Fähigkeiten nicht ihr adaequates Objekt dar, dann werden sie *nicht* determiniert; sie *können* sich betätigen, weil ihnen ein Objekt gegeben ist, sie brauchen aber nicht, weil nur ihr ganzes Objekt sie bewältigen kann.

Wenden wir diesen Satz auf den Willen an, so muss freilich auch er determiniert werden, wenn ihm sein volles Objekt geboten wird. Dieses ist aber, wie wir bereits sahen, das Gute im Allgemeinen, al es Gute zusammen. Dieses also allein, und nur dan, wenn es voll und klar geschaut wird, kann die Capacität und Kraft des Willens bezwingen. Ein jedes endliche Gut dagegen, wenn es auch noch so gross ist, wenn es den Willen noch so sehr reizt, kann dessen Capacität nicht ausfüllen, seine Strebekraft nicht binden.

Wir hätten also gerade in der Annahme der Unfreiheit des Willens eine handgreifliche Verletzung des Causalitätsprinzips: eine Kraft von so grosser Tragweite wäre durch eine endliche Energie eines endlichen Gutes bezwungen, eine unermessliche Fassungskraft wäre durch ein beschränktes Erdengut ausgefüllt. Wie es aber nach dem Causalitätsprinzip keine Wirkung ohne Ursache gibt, so kann auch die Leistung einer Ursache nicht stärker sein als ihre eigene Kraft.

Wenn alle zur freien Entscheidung erforderlichen Bedingungen gegeben sind, so muss dieselbe natürlich unbedingt erfolgen. Zu diesen Bedingungen gehört aber gerade die tatsächliche freie Wahl des einen Objektes vor dem andern. Diese tatsächliche Wahl schliesst man aber selbstverständlich aus, wenn man erklärt: Die Freiheit bestehe in der Fähigkeit, selbst wenn alle zum Handeln erforderlichen Bedingungen gegeben sind, so oder anders, oder gar nicht zu handeln. Solche Bedingungen sind die Ueberlegung, eine Mehrheit von zu wählenden Objekten unsw. Den letzten entscheidenden Ausschlag gibt aber der Wille, der darum unter dem Einfluss der Motive die eigentliche Ursache des freien Wollens ist, während die übrigen Momente eigentlich nur Bedingungen im engeren Sinne des Wortes genannt werden können.

Dabei wird aber keineswegs eine vollständige Unabhängigkeit des Wollens von allen Antezedenzien behauptet. Regelrecht wird die freie Bestimmung des Willens durch die gegebenen Bedingungen, durch die Neigungen, durch die

augenblickliche Stimmung, durch das gesamte vergangene Leben herbeigeführt, aber freilich nicht so, dass sie den Willen nötigten. Kann er doch — und er tut dies auch in einzelnen Fällen — gegen alle gegebenen Verhältnisse, jeder auf diese Verhältnisse gestützen Voraussage zum Trotz, sich selbstständig entscheiden.

Bei der Willenstätigkeit haben wir aber noch das Besondere, dass es nicht lediglich von der Reizstärke abhängt, ob es und in welcher Stärke es von der Fähigkeit erfasst wird: der Wille hat es in seiner Gewalt, die Motive auf sich einwirken zu lassen oder nicht, ihre Stärke zu modifizieren, ihnen andere entgegen zu stellen. Also hängt die Willensentscheidung erst recht nicht lediglich von der Gewalt der Motive ab: der Wille selbst, seine Universalität, seine unendliche Spannkraft trägt den besten Teil zu der freien Entscheidung bei. Nicht also die Freiheit des Willens, sondern die Unfreiheit wird vom Kausalitätsprinzip wiederlegt.[1])

Man darf auch nicht denken, dass die Indeterministen die Willensentscheidung teilweise als frei, teilweise als bedingt ansehen, wenn sie behaupten, der Wille *mit den* Motiven oder auf Grund gewisser Motive sich entscheidet. Dies wäre wirklich ein Unsinn: denn weder das Motiv, noch der Wille sind adaequate Ursache der Entscheidung, sondern beide bilden *eine* Ursache.

»Das Kausalprinzip besagt nämlich,« sagt Gutberlet, »dass jede Wirkung, jedes Geschehen eine entsprechende Ursache haben muss. Nun, diese

[1]) F. Gutberlet l. c.

Ursache finden wir bei der freien Tätigkeit in den Motiven zum Handeln in Verbindung mit dem Vermögen zum Wollen. Jede Seelentätigkeit wird ja durch ein objektives und ein subjektives Moment bedingt: das Denken durch die Wahrheit und den Verstand, das Sehen durch das Licht und das Auge. Darum können auch beim Wollen die Motive, welche die objektive Seite der Handlung darstellen, nicht die alleinige Ursache sein, sondern es muss die Fähigkeit zu wollen mitwirken. Wenn also der Determinist behauptet, die Motive zum Wollen bestimmten das Wollen, gleichen Motiven müssten nach dem Kausalitätsgesetz auch gleiche Entschlüsse entsprechen, verschiedenen verschiedene Entschlüsse, so lässt er den einen Teil der Ursächlichkeit, das Willensvermögen, ganz ausser acht.«

Uebrigens, müssen die Anklagen der Deterministen, Freiheit sei eine Verletzung der Kausalität, einen unparteischen Beobachter wahrhaftig befremden. Dieselben Philosophen, welche dieses Gesetz gegen die menschliche Freiheit anführen, leugnen seine allgemeine Giltigkeit, wenn es sich um andere Probleme, z. B. Dasein Gottes, handelt. Sie behaupten, das Kausalgesetz hat keine so weitgehende Geltung, es stellt bloss eine empirische, der Erfahrung entnommene Regel dar, nach welcher wir die Ereignisse ordnen. Wenn es sich aber darum handelt, die Freiheit des Willens zu leugnen, muss dasselbe Kausalitätsprinzip mit aller Schroffheit betont werden. Wir können also diesen Einwand gegen die Freiheit sehr leicht widerlegen, in dem wir

erklären: Wenn das Kausalitätsprinzip bloss eine empirische Regel ist, und die Erfahrung dessen Geltung für den Willen nicht bestätigt, dann muss man es eben auf diesem Gebiete aufgeben, dafür aber die Tatsache des freien Willens unangefochten lassen.

Lotze ist in diesem Punkte viel konsequenter; er verteidigt die Freiheit und trotzdem hält er fest ihren Widerspruch mit dem Kausalitätsprinzip; er hält die freie Entscheidung für vollkommen ursachlos. [1])

Die Indeterministen betonen das Kausalitätsprinzip viel stärker als die Deterministen. Sie erklären es für einen absolut notwendigen und absolut allgemein giltigen Grundsatz, der selbst in Gott und von Gott nicht verletzt werden kann. Auch Gott kann nicht Ursache seiner selbst sein, auch in seiner Tätigkeit gibt es keinen absoluten Anfang, d. h. ein Geschehen ohne Ursache. Um so weniger nehmen sie die freien Entscheidungen des Willens vom Kausalgesetz aus.

Wie die Deterministen, so sagen wir auch, dass der menschliche Geist nach der Einheit, Identität strebt, und dass das Causalgesetz, dem die Vielheit und Veränderungen unterworfen ist, mit dem Identitätsgesetze verknüpft ist.

Daraus folgern die Deterministen, dass das Causalgesetz auf die Identität zurückgeführt sein muss, „neu" Hervorgebrachte muss in die Ursache zurückgeführt werden, identisch mit der Ursache sein; also von einem freien Akt kann keine Rede sein.

[1]) Gutberlet, Der Kampf um die Seele, II. 608 sq., Willensfreiheit 288 sq. 395 sq.

Zuerst müssen wir antworten, obschon wir die grösste Verbindung zwischen dem Causalgesetz und Identitätsgesetz behauptet haben, dass wir doch beide Prinzipien keineswegs verwechselt haben. Es ist klar, dass die Causalität keine Identität ist und es wäre falsch zu behaupten, dass der menschliche Geist bloss die Beziehungen unter Identität begreift. Es gibt sicher noch andere Beziehungen des Seins unter sich selbst oder unter den Substanzen und die Fruchtbarkeit des Seins ist das beste Beispiel dafür. Wir behaupten bloss, dass keine neue Beziehung der ersten Beziehung, der Identität, widersprechen kann, sonst würde der menschliche Geist sich selbst widersprechen. Man muss also die Fruchtbarkeit des Seins so erklären, dass die Erklärung nicht der Identität widerspricht. Und dies geschieht mit Hilfe der Begriffe von Akt und Potenz.

Nach dem Determinismus ist die Wirkung vollständig gleich der Ursache, sie ist indentisch mit ihr: mit anderem Worte, Kausalgesetz ist gleich mit dem Identitätsgesetz. Wenn man aber *diese* Erklärung des Kausalgesetzes annimmt, so zerstört man nicht nur die Möglichkeit eines freien Aktes, sondern muss man logischerweise jede Veränderung verneinen, jede Evolution: dadurch ist also das Kausalgesetz selbst aufgehoben.

Damit man nicht zu dieser absurden Folgerung gelange, muss man einerseits eine gewisse Identität des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden annehmen, andererseits müssen wir fest an der Irreduktibilität des Effektes in die

Ursache festhalten, und die „Neuheit“ der Wirkung aufrechthalten. Alles, was hervorgebracht ist, muss notwendigerweise eine Ursache haben, in welcher die Wirkung virtualiter enthalten ist. Dadurch ist einerseits die Tendenz unseres Geistes nach der Identität zufriedengestellt — denn die Wirkung ist in der Ursache enthalten; andererseits ist das Kausalgesetz von dem Identitätsgesetze verschieden, denn die Wirkung ist nicht mit der Ursache identisch: in diesem Sinne ist sie also nicht zurückführbar in die Ursache.

Der scheinbar grösste Einwand gegen die Willensfreiheit von Seite der kantischen Philosophen besteht in der Behauptung, der freie Willensakt wäre ein absoluter Anfang. Er wäre ein Effekt ohne Ursache ein absoluter Anfang der Bewegung, ein Uebergang von Potenz zum Akt durch sich selbst.

Aus dem, was wir von der aristotelischen Auffassung des Universums gesagt haben und aus dem metaphys. Beweise der Willensfreiheit, ist die Antwort klar. Der freie Willensakt ist ein Uebergang von dem ersten Akte zum zweiten Akte; wenn uns der erste notwendige Akt gegeben wird, wir können handeln und uns selbst entscheiden nach unserer vernünftigen Natur, d. h. ohne Notwendigkeit. Aber auch aus anderen Gründen ist der Anfang, den der freie Wille des Menschen macht, in mehrfacher Beziehung kein absoluter. Denn erstens steht er auch dann, wenn er gegen alle Erwartung sich anders entschliesst, als es von den gegebenen Bedingungen verlangt zu werden scheint, unter dem Einflusse der Mo-

tive; denn er kann dies doch nicht ohne den Einfluss eines andern Motiv tun. Nur in Verbindung mit diesem vermag er Ursache einer anderen Entscheidung zu sein. Zweitens liegt es nicht in seiner Gewalt, sich solche neue Motive unbegrenzt zu verschaffen bezw. dieselben in sein Bewusstsein zu bringen. Der erste Gedanke kann niemals vom freien Willen ausgehen. Denn es muss ja bereits ein Gedanke dem Willen vorleuchten, um einen Entschluss zu fassen.

Vom Zufalle, oder doch von äusseren Verhältnissen, von dem erworbenen Gange der Ideenassoziation hängt es ab, ob ein Gedanke, der zu einem Wollen führen kann, dem Menschen in den Sinn kommt oder nicht.

Wir könnten noch andere Einwände des metaphysischen Determinismus anführen: aber in der Darlegung der scholastischen Auffassung des metaphysischen Determinismus ist ihre Lösung enthalten.

Somit haben wir den metaphysischen Determinismus widerlegt und dadurch den Beweis der Willensfreiheit, den metaphysischen, noch mehr erklärt und begründet.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

Der Mensch ist frei. Seine vernünftige Natur bezeugt ihm diese Tatsache mit solcher Klarheit und Sicherheit, dass er jede Sorte des Determinismus a priori zurückweist.

Aber diese Ueberzeugung hebt nicht alle Schwierigkeiten auf, welche mit der Annahme einer Willensfreiheit verbunden sind.

Mag sein, dass der einfache Mensch nie an der Tatsache seiner Freiheit zweifelt: aber ein Philosoph, der weiter schaut, als der einfache Mensch, der alle Schlussfolgerungen aus der Annahme einer Willensfreiheit voraussieht, der die Beziehungen der Freiheit mit den Resultaten der exakten Wissenschaften und, wie der allgemeinen, so auch der speziellen Metaphysik vergleicht, der sieht die scheinbar begründeten Schwierigkeiten, die die Annahme der Freiheit mit sich bringt; er hat das Recht einen exakten Beweis der Existenz der Willensfreiheit zu verlangen. Er stellt sich nicht zufrieden mit dem Beweise „aus dem Bewusstsein", denn auch durch diesen „Beweis" oder besser gesagt, durch die allgemeine Ueberzeugung wird erst die Thesis gestellt, und harrt auf einen wissenschaftlichen Beweis. Aber der Philosoph hat nicht das Recht, durch die Schwierigkeiten ver-

anlasst, schon a priori, die Möglichkeit der Willensfreiheit zu verwerfen. Auch, wenn er die Einwände nicht lösen kann, an der Tatsache selbst darf er nicht rütteln.

Damit ein Beweis der Freiheit möglich sei, muss man in die Mataphysik greifen, in diejenige Wissenschaft, welche durch ihre Gesetze das ganze Universum umfasst, nicht bloss das Einzelne, sondern das Ganze betrachtet. Denn nur die Metaphysik kann zeigen, ob eine Willensfreiheit möglich und annehmbar sei, oder nicht: daher das Streben der grössten Deterministen nach einem metaphysischen Beweise.

Und je nachdem sich der Philosoph entweder für die aristotelische Metaphysik oder für die modernen positivistischen Anschauungen entscheidet, kommt er entweder zur Begründung der Tatsache der Willensfreiheit oder zum absoluten Determinismus. Ein Mittelweg ist nicht möglich.

Es gibt zwar manche Indeterministen, welche überall gegen die aristotelische Metaphysik auftreten, und dennoch nehmen sie die Willensfreiheit an.

Aber diese Willensfreiheit ist entweder bloss ein versteckter Determinismus, oder eine absolute unbeschränkte Freiheit; wie das erste, so auch das zweite steht in Widerspruche mit dem allgemeinen Sinn, mit der Ueberzeugung der Menschheit und mit den metaphysischen Prinzipien. Entweder verwerfen diese Philosophen jede Metaphysik und dann können sie überhaupt nicht zu einer richtigen Erklärung der äusseren und inneren Tatsachen gelangen, oder sie berufen sich

zwar auch auf gewisse metaphysischen Prinzipien, die übrigens jedem Menschen von seiner vernünftigen Natur gegeben sind, aber sie fassen dieselbe falsch auf und daher geraten sie in manche Widersprüche und in Konflikt mit den von der ganzen Menschheit angenommen Wahrheiten.

Bloss die aristotelische Metaphysik kann eine richtige Erklärung der Tatsachen geben, jede Abweichung von derselben führt notwendigerweise zu Widersprüchen. Nur diese Philosophie ist im Stande eine solche Lösung aller Lebensprobleme zu geben, welche im Einklang mit der Ueberzeugung aller Menschen und mit den ersten metaphysischen Prinzipien steht. Daher kann nur sie eine befriegende Lösung des Problems der Willensfreiheit geben.

Corrigenda.

Seite 10, 12 Zeile von oben, lesen: des Menschen.

Seite 10, letzte Zeile von oben, lesen: . . . Energie ist, dass sein adaequates, sein . . .

Seite 11, 11 Zeile von oben, lesen: dieselben.

» 14, 8 » » unten, » mit den Gegnern.

» 34, 14 » » oben, » einem.

» 53, 5 » » unten, » die . . . Erkenntnis.

» 55, 10 » » oben, » kann er urteilen.

» 55, 12 » » » » nicht handeln, für keins.

» 80, 16 » » » » seine unendliche.

» 91, 6 » » » » angenommenen.